FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMAE AQUINATIS DOCT. ANG.

Tomus Quartus.

FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI,

QUA OMNIA ARGUMENTA, ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR, NON MODICA CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTORUMQUE RESPONSIONES EXPLICATÆ AD IPSORUM PARTES APTE ACCOMMODANTUR.

CUI ETIAM ACCEDUNT ELUCIDATIONES, SEU APPENDICES P. SERAPHINI CAPPONI A PORRECTA ORDINIS PRÆDICATORUM.

AUCTORE

Fr. Hieronimo de Médicis à Camerino,

SAC. THEOLOG. MAG. ORD. PRAED.

ET MANTUÆ CONTRA HÆRETICAM PRAVITAVEM GENERAL. INQ.

ALMA COLLEGE
1208.8
LIBRARY
M469
Alma, California

TOMUS QUARTUS.

Continens Primae Secundae Partis secundum volumen.

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

VICH:
APUD SOLER FRATRES, TYPOG. EDIT.
1860.

26414

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.
Proverb. VIII. 7.

Property of
Clga
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Tractatus

DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

PROLOGUS.

Post actus et passiones considerat S. Doctor principia actuum humanorum, et primo principia intrinseca, quæ sunt potentiæ et habitus; sed, quia de potentiis jam dixit in prima parte quæst. 77., de habitibus tantum híc agit, et primo de habitibus in genere á quæst. 49. ad 54. Deinde agit de habitibus in speciali, et 1.° de habitibus bonis qui sunt virtutes: 2.° de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Itaque sit sermo de habitibus in generali.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA NONA,

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post actus, et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum.

Et *primo* de principiis intrinsecis. *Secundo* de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, (quæst. 77.) nunc restat de habitibus considerandum.

Et *primo* quidem in generali. *Secundo* vero de virtutibus, et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali *quatuor* consideranda sunt.

Primo, quidem de ipsa substantia habituum.

Secundo, de subjecto eorum.

Tertio, de causa generationis, augmenti, et corruptionis ipsorum.

Quarto, de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum habitus sit qualitas.

Secundo, utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto de necessitate habitus.

ARTICULUS I.

Utrum habitus sit qualitas.

Pro negativa.=Videtur quod habitus non sit qualitas.

1. Quod pertinet non solum ad qualitatem, sed etiam ad alia genera, non est qualitas. Sed habitus non solum pertinet ad qualitatem, sed etiam ad alia genera. Ergo habitus non est qualitas.

Minor prob. Habere, non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera. Sed hoc nomen habitus, dictum est ab hoc verbo, *habere*, ut August. dicit lib. 83. Qq. quæst. 73. Ergo habitus non pertinet solum ad qualitatem, sed etiam ad alia genera.

Maior hujus, quia dicimur habere quantitatem, et pecuniam, et alia hujusmodi.

2. Quod est unum prædicamentum distinctum á prædicamento qualitatis, non est qualitas. Sed habitus est unum prædicamentum distinctum á prædicamento qualitatis, ut dicitur in prædicamentis. Ergo habitus non est qualitas.

Maior: quia unum prædicamentum non continetur sub alio.

3. Quod importat ordinem habentis partes, non est qualitas. Sed habitus est ordo habentis partes. Ergo habitus non est qualitas.

Maior, quia talis ordo pertinet ad prædicamentum situs.

Minor. *Dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur 5. Metaph. tex. 24. Sed omnis habitus est dispositio, ut dicitur in libro prædicamentorum cap. de qual. Ergo habitus est ordo habentis partes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. in prædic. qualit. dicit, quod *habitus est qualitas de difficili mobilis.*

Determinatio.

Conclusio. Habitus, secundum quod nunc de eo est sermo, est qualitas.

Prob. Dispositio, secundum quam aliquid bene vel male disponitur ad se ipsum, vel ad alterum, est qualitas. Sed habitus (prout in præsenti de eo loquimur) est dispositio, secundum quam, aliquid male vel bene disponitur ad seipsum, vel ad alterum. Ergo habitus (de quo nunc est sermo) est qualitas.

Utraque præmissa manifestatur ex differentia, quæ est inter diversa significata hujus nominis habitus. Sciendum igitur quod hoc nomen habitus, ab habendo est sumptum, á quo dupliciter derivatur nomen habitus. Uno modo, secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo habet se, ad seipsam, vel ad aliquid aliud. Habere autem primo modo acceptum, adhuc quadrupliciter sumitur. Uno modo, ut significat sic habere aliquid, ut inter habens, et habitum nullum medium sit: sicut inter subjectum, et quantitatem, vel qualitatem nihil est medium: et sic habere, non est aliquod genus, nec species proprie alicujus generis, sed reducitur ad diversa genera, secundum diversitatem eorum, quæ habentur, ut habere qualitatem, ad genus qualitatis, etc.

Alio modo, quod inter habentem, et rem habitam est media relatio; ut sunt habere amicum, servum, patrem, et alia hujusmodi; et habere secundum hunc modum pertinet ad genus relationis.

Tertio modo, quod inter habentem, et habitum est aliquod medium, quod non est actio, aut passio, sed aliquid per modum actionis, et passionis: prout unum est ornans, et aliud est ornatum. Et de habere sic accepto, inquit Phil 5. Metaph. tex. 25. quod *habitus dicitur, tamquam actio quædam habentis, et habiti*: sicut est in illis, quæ circa nos habemus: et sic habere constituit unum speciale prædicamentum, de quo Phil. ibidem dicit, quod *inter habentem indumentum, et ipsum indumentum, est habitus medius.*

Quarto modo, ut significat habere communissime acceptum, sive cum medio; sive sine medio. Et habere sic acceptum

consequitur omnia genera, et ponitur ultimum post prædicamentum, cujus modos ibi Arist. enumerat, et 5. Metaph. tex. 28.

Breviter igitur, et distincte colligendo membra hujus distinctionis dicitur, quod habere accipitur quatuor modis.

Primo, communissime prout quæcumque res quamcumque rem habere dicitur, et sic est unum post prædicamentum consequens omnia genera.

Secundo, prout significat habere rem, sine aliquo medio, et sic reducitur ad diversa prædicamenta, ut habere quantitatem ad genus quantitatis, et sic de aliis.

Tertio, prout significat habere aliquid media relatione, et hoc pertinet ad genus relationis.

Quarto, prout significat habere aliquid media non actione, sed aliquo se habente per modum actionis; et hoc est unum speciale prædicamentum, quod dicitur habitus. Nullus autem horum modorum spectat proprie ad qualitatem, ita ut sit ejus species, ut patet discurrendo per singulos.

Habere autem, secundum quod res habere dicitur seipsam, bene vel male, puta, ut quis sit sapiens, sanus, justus, misericors etc. est per aliquam qualitatem, puta sanus per sanitatem, sapiens per sapientiam, justus per justitiam, et sic de aliis. Unde habitus sic acceptus qualitas est; et habitum sic acceptum diffinivit Phil. 5. Metaph. tex. 25. dicens, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad alium:* ut sanitas habitus quidam est.

Ex quibus manifeste patet utraque præmissa. Et maior quidem, quia id, per quod quis male vel bene disponitur, ad se, vel ad alium, ex sententia Philosohi, est qualitas.

Minor vero, quia habitus, de quo nunc est sermo, non significat habere alia communiter, vel sine medio, vel cum media relatione, vel cum media quasi actione, et passione, sed significat, habere se in seipso, vel ad alterum, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illud argumentum procedit de habere communiter sumpto, sic enim est commune ad omnia genera. Et ad formam respondendo negatur minor. Ad maiorem probationis hujus minor dicitur, quod habere communiter acceptum est commune ad alia genera, non autem habere, ut significat aliquid habere se bene vel male, ad seipsum vel ad aliud, sic enim est species determinata; tunc ad minorem dicitur, quod nomen habitus, in proposito, sumitur non ab habere communiter, sed proprie, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod habitus, prout significat aliquod medium existens inter habentem, et rem habitam est unum prædicamentum, sed ut significat bonam vel malam dispositionem rei ad se, vel ad aliud, est species qualitatis.

Ad 3. Dicitur, quod aliquid importare ordinem habentis partes, contingit tripliciter, ut Phil. dicit in prædic. qualit. secundum locum, secundum potentiam, et secundum speciem. Si igitur maior intelligatur de ordine partium secundum locum, vera est. Sic enim habitus est unum prædicamentum, ut dictum est. Sed tunc negatur minor. Non enim habitus, de quo est sermo, importat ordinem partium in loco, sed vel secundum potentiam, vel secundum speciem, et ad probationem dicitur, quod dispositio est ordo habentis partes, non semper in loco, sed vel secundum potentiam, vel etiam secundum speciem. Si vero maior intelligatur de importante ordinem partium, quocumque modo, est falsa; et ad probationem falsum est assumptum.

Per dispositiones importantes ordinem secundum potentiam intelligit Arist. ut Simplicius exponit, qualitates nondum perfecte in aliquo existentes, puta virtutem et scientiam nondum perfectam: et per dispositiones importantes ordinem se-

cundum speciem, intelligit qualitates perfectas, quæ dicuntur habitus, ut scientia et virtus completa.

ARTICULUS II.

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Pro negativa.=Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis.

1. Dispositio, secundum quam bene, aut male disponitur dispositum, non est determinata species qualitatis. Sed habitus est *dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum*, ut dictum est art. 1. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

Maior, quia dispositum contingit male vel bene disponi, secundum quamlibet qualitatem, puta figuram, calorem, frigus, etc.

2. Quod pertinet ad diversas species qualitatis, non est determinata qualitatis species. Sed habitus pertinet ad diversas species qualitatis. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

Minor. Phil. dicit in prædic. qualit. caliditatem et frigiditatem esse dispositiones, vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed frigus et calor pertinent ad tertiam speciem qualitatis. Ergo habitus, et dispositio ad diversas species pertinent qualitatis.

3. Difficile mobile non potest constituere determinatam speciem qualitatis. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

Maior. Nullum genus determinatur ad speciem, per differentiam alterius generis: *oportet enim differentias per se advenire generi*, ut Phil. dicit in 7. Metaph. tex. 42. Sed difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis: pertinet enim magis ad motum, et ad passionem. Ergo difficile mobile non potest constituere speciem determinatam, in genere qualitatis.

ARTIC. II.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. in prædic. qualit. dicit, quod *una species qualitatis est habtus, et dispositio.*

Determinatio.

Conclusio. Habitus est determinata, et prima species qualitatis.

Prob. primo Aristotelis authoritate in lib. prædic. cap. de qual. ubi ponit inter quatuor species qualitatis, primo dispositionem, et habitum.

Prob. secundo ratione. Et primo, quoad priorem partem, scilicet quod sit determinata species: secundo, quoad secundam scilicet quod sit prima.

Prima pars prob. Quod contradistinguitur aliis determinatis speciebus qualitatis, est species determinata. Sed habitus contradistinguitur aliis determinatis speciebus qualitatis. Ergo habitus est determinata species qualitatis.

Minor manifestatur præmittendo quod species qualitatis, ut Phil. dicit in libro præd. cap. de qual. sunt quatuor, scilicet habitus et dispositio; naturalis potentia, vel impotentia; passio, et passibilis qualitas; forma, et circa aliquid constans figura. Quarum specierum differentiam et sufficientiam assignat Simplicius in hunc modum.

Simplicii assignatio.

Inquit enim Simplicius, quod qualitatum quædam sunt naturales quæ secundum naturam insunt, et semper. Quædam vero sunt adventitiæ quæ ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Qualitates adventitiæ sunt habitus, et dispositio: differentes per facile, et difficile amissibile sive mobile. Naturales autem qualitates sunt in duplici differentia. Quædam sunt, per quas aliquid est in potentia: et hæc est secunda species qualitatis, scilicet naturalis potentia, vel impotentia. Quædam vero sunt, secundum quas aliquid est in actu: et hæ sunt adhuc in duplici differentia: quædam sunt, secundum quas aliquid est in actu in profundum: et hæc est tertia

species qualitatis, scilicet passio et passibilis qualitas. Quædam vero, secundum quas aliquid est in actu, secundum superficiem: et hæc est quarta species qualitatis, scilicet forma, et circa aliquid constans figura.

Reprobatio.

Sed ista distinctio specierum qualitatis, assignata á Simplicio, inconveniens videtur propter duo. Primo, quia sunt multæ figuræ, et qualitates passibiles, non naturales, sed adventitiæ, et ex altera parte multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales. Igitur sub qualitatibus adventitiis non comprehenduntur omnes dispositiones, nec sub naturalibus comprehenduntur omnes qualitates aliarum specierum qualitatis.

Secundo, quia Simplicii differentia non congruit ordini Philosophi. Arist. enim posuit primam speciem qualitatis habitum, et dispositionem, et tamen secundum assignationem Simplicii habitus, et dispositio deberent poni ultimo loco: et ratio est, quia quod est per se, est prius eo quod est per accidens: et quod est naturale, est prius eo quod est adventitium. Unde si habitus, et dispositio sunt qualitates adventitiæ, ultimo loco debent reponi; et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, et habituum ab aliis qualitatibus.

Vera assignatio.

Sciendum igitur quod qualitas proprie importat quemdam modum, sive determinationem substantiæ secundum aliquam mensuram: sicut enim id, secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas substantialis, quæ est differentia substantiæ; ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Phil. 5. Metaph. tex. 19. Quot modis igitur contingit substantiale subjectum determinari secundum esse accidentale, tot erunt species qualitatis.

Potest autem determinari subjectum secundum esse accidentale quadrupliciter. Vel in ordine ad naturam; vel in ordine ad actionem; vel ordine ad passionem; vel in ordine ad quantitatem. Determinatur in ordine ad naturam per habitum, et dispositionem. In ordine ad actionem per naturalem potentiam, et impotentiam. In ordine ad passionem per passibiles qualitates. In ordine ad quantitatem per formam, et figuram. Et hæ sunt quatuor species qualitatis.

Sed considerandum est, quod in quarta specie qualitatis non fit mentio de motu, nec de bene, aut male; et ratio est, quia quantitas abstrahit á motu, et á fine: et quia quarta species determinat substantiam in ordine ad quantitatem, non fit mentio de motu, utpote quia abstrahit ab eo, nec de bene, nec de male, quia abstrahit á fine. In tertia autem, et secunda specie fit mentio de motu, scilicet de facili, difficili, de cito transeunte, et tarde, quia actiones, et passiones sunt quidam motus: et ad actionem pertinet facilitas, vel difficultas, et ad passiones, vel passibiles qualitates, ut cito, vel tarde transeant. Non fit in eis mentio de bono, vel malo, quia motus et passiones non habent rationem finis. In prima autem specie qualitatis fit mentio de bono et malo, quia ipsa forma, et natura rei, in ordine ad quam habitus, sive dispositio determinat, habet rationem finis: et fit mentio de facili, et de difficili mobili, quia aliqua natura est finis generationis, et motus: et sic patet, quomodo habitus est determinata species qualitatis, contradistincta aliis speciebus qualitatis, quæ erat minor probanda.

Potest autem conclusio quoad priorem partem aliter ex prædictis probari, in hunc modum.

Qualitas, quæ est modificativa, sive determinativa subjecti, secundum specialem modum, est determinata species qualitatis. Sed habitus determinat subjectum in naturam, secundum specialem modum. Ergo habitus est determinata species qualitatis.

Maior prob., quia qualitas, quæ est accidens, est determinata substantiæ secundum esse accidentale, sicut qualitas substantialis est determinativa secundum esse substantiale. Unde qualitas habens specialem modum determinandi, est species determinata.

Minor prob. ex differentia, quæ est inter habitum, et alias species. Nam ultima species determinat subjectum in ordine ad quantitatem. Tertia in ordine ad passionem. Secunda in ordine ad actionem. Prima in ordine ad naturam, ut dictum est.

Secunda pars conclusionis. Quod habitus fit prima species qualitatis, probatur ex dictis. Qualitas modificans substantiam in ordine ad naturam, est prima species. Sed habitus est hujusmodi. Ergo habitus est prima species.

Maior, quia natura est primum, quod consideratur in re. Ergo qualitas modificans, sive determinans subjectum in ordine ad naturam, est prior aliis speciebus qualitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Illud enim, per quod aliquid disponitur male, vel bene, est in prima specie qualitatis: quia dispositio secundum bene, vel male, ad naturam pertinet, et sic id, per quod aliquid disponitur bene, vel male, est specialis modus determinandi subjectum. Ad probationem dicitur quod aliæ qualitates non disponunt subjectum male, vel bene, nisi in ordine ad naturam. Unde quando sic disponunt subjectum, spectant ad primam speciem qualitatis, et ideo ipsæ figuræ, et passibiles qualitates, ut convenientes, vel non convenientes naturæ rei pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color pertinet ad pulchritudinem, et color et frigus ad sanitatem, et secundum hanc considerationem ponuntur á Philosopho calor et frigus in prima specie qualitatis.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem jam dictum, est quod calor et frigus sunt habitus, vel dispositiones, quatenus considerantur in ordine ad naturam.

Ad 3. Dicitur præmittendo quod difficile mobile non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis; jam enim dictum est, quod habitus distinguitur ab aliis tribus speciebus per hoc quod determinat subjectum in ordine ad naturam; aliæ vero in ordine ad alia, ut dictum est, sed distinguit habitum á dispositione. Et per hoc potest satisfieri argumento, dicendo ad minorem, quod habitus quidem habet, ut sit difficile mobilis: sed hæc non est differentia constituens habitum in sua specie, ut distinguitur contra alias species qualitatis. Nam habitus constituitur in sua specie, et distinguitur ab aliis speciebus per hoc, quod determinat subjectum in ordine ad naturam, ut dictum est: facile autem mobile distinguit habitum solum á dispositione.

Sed quia idem argumentum potest induci ad probandum, quod difficile mobile, nec possit distinguere habitum á dispositione, quia scilicet difficile mobile est differentia extranea á genere qualitatis; ideo ostenditur quomodo habitus, et dispositio distinguantur per facile mobile, et difficile mobile. Sciendum igitur, quod dispositio dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod est genus habitus. Nam. 5. Metaph. tex. 25. dispositio ponitur in definitione habitus, ut patet in diffinitione inducta in corpore. Alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum, et dicitur dispositio proprie dicta. Dispositio, ut est genus habitus, non distinguitur contra habitum: eo quia genus contra speciem non divi-

datur. Sed dispositio proprie dicta distinguitur contra habitum. Hoc autem adhuc pupliciter potest intelligi. Uno modo, ut dispositio distinguatur contra habitum, sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: et sic dispositio fit habitus, sicut puer vir, et sic facile, et difficile mobile non distinguunt habitum, et dispositionem secundum speciem, quia eadem est scientia secundum speciem, quando perfecte, et quando imperfecte habetur. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei, quibus convenit secundum propriam rationem, ut de facile amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo, et sanitas: habitus vero dicantur illæ qualitates, quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ, et virtutes: et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc intendit Phil. quando ponit quod habitus distinguitur á dispositione, per facile, et difficile mobile secundum speciem. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates, quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: et é converso, est de qualitatibus, quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles. Nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi, quam habere scientiam. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Ad formam igitur argumenti dicitur ad maiorem, quod non impeditur, quin facile, et difficile mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc, quod pertinet ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis: quia istæ differentiæ, quamvis videantur se habere per accidens ad qualitatem, designant tamen proprias, et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales, loco substantialium, quantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Pro negativa. — Videtur, quod habitus non importet ordinem ad actum.

1. *Sciens secundum habitum, adhuc est in potentia ad actum, scilicet ad considerare*, ut dicitur 3. de anima tex. 8. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

Conseq. prob., quia unumquodque agit, secundum quod est actu. Unde si aliquis habet habitum, et tamen sit in potentia, sequitur quod habitus non fit principium actus.

2. Si habitus inportaret ordinem ad actum, sequeretur, quod non esset prima species qualitatis, quod est falsum.

Conseq. prob. Esse principium actionis, convenit per se, et primo potentiæ. Ergo si habitui convenit esse principium actus, hoc ei convenit per potentiam, et sic potentia erit prior habitu.

Antec. hujus prob. Illud quod ponitur in diffinitione alicujus, per se convenit illi; sed *esse principium actionis*, ponitur in diffinitione potentiæ, ut patet 5. Metaph. tex. 17. Ergo esse principium actus, per se convenit potentiæ, et per consequens secundario habitui.

3. Sanitas, pulchritudo, et macies non dicuntur in ordine ad actum. Sed aliquando habitus importatur per hæc. Ergo habitus non importat ordinem ad actum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. de bono conjugali cap. 21.

ait quod *habitus est, quo aliquid agitur, cum opus est.* Et comm. dicit 3. de anima, text. 18. quod *habitus est, quo quis agit, cum voluerit.*

Determinatio.

Distinctio: Ordinem ad actum competere habitui, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum rationem habitus. Alio modo, secundum rationem subjecti, in quo est ipse habitus.

1.ª Conclusio. Omni habitui, secundum rationem habitus, convenit habere aliquo modo ordinem ad actum.

Prob. Ei, de cujus ratione est, ut importet ordinem ad naturam rei, convenit habere ordinem ad actum. Sed de ratione habitus est, ut importet ordinem quemdam ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit, ut dictum est. Ergo de ratione habitus est etiam importare habitudinem, sive ordinem ad actum.

Prob. maior. Natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquid operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Ergo illud, quod importat ordinem ad naturam rei, non solum importat ordinem ad ipsam naturam, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum ipsa operatio est finis naturæ, vel perducens ad finem.

Et confirmatur conclusio. quia Arist. 5. Metaph. tex. 25. diffinit habitum per hoc, quod *est dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se*, idest secundum suam naturam, *aut ad aliud*, id est, in ordine ad finem, qui est, vel operatio, vel per operationem acquiritur. Habitus igitur, secundum suam rationem, importat primo, et per se ordinem ad naturam, et consequenter ad actum, sive ad operationem.

2.ª Conclusio. Habitus, qui est alicujus potentiæ, ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Prob. Natura, et ratio potentiæ est, ut dicat ordinem ad actum, scilicet ut sit principium actus. Ergo habitus existens in potentia, sicut in subjecto, principaliter importat ordinem ad actum.

Conseq. manifestatur. Habitus enim primo, et per se importat ordinem ad naturam rei, ut dictum est. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, ut est ipsa potentia, sequitur, quod etiam habitus, qui est in potentia, principaliter importet ordinem ad actum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc est principium operationis, sed tamen est in potentia per respectum ad operationem, et propterea dicitur actus primus, qui est ordinatus ad alium actum, scilicet secundum, qui est ipsa operatio. Unde argumentum non probat quod habitus non habeat ordinem ad actum, sed solum, quod non fit actus ultimus, eo quod non faciat suum subjectum esse simpliciter in actu, et hoc conceditur.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod supponit unum falsum, et est, quod habitus ponatur in specie, et ordinetur inter alias species qualitatis ex hoc, quod est esse principium actus, quod tamen non est verum: nam habitus ponitur in specie per suam rationem. De ratione autem habitus primo, et per se est respicere naturam: et quia natura præcedit potentiam, ideo habitus ponitur species qualitatis, et prior quam potentia. Potentia enim, ut sic, respicit operationem, habitus vero naturam.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est, in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Phil. dicit 10. de historiis animalium cap. 1. quod *homo dicitur esse sanus, vel mem-*

brum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum.

Pro negativa:=Videtur quod non sit necessarium esse habitum.

1. Unumquodque disponitur bene, vel male per suam formam. Ergo nulla necessitas est habituum.

Antec. prob., quia secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens.

Conseq. prob., quia habitus sunt, quibus aliquid disponitur bene, vel male.

2. Potentia est sufficiens principium actus. Ergo non est necessarium, habitum esse.

Antec., quia potentiæ naturales, absque habitibus, sunt principia suorum actuum. Ergo pari ratione, et aliæ erunt principium horum actuum.

Conseq., quia habitus ponitur, ut sit principium actus.

3. Habitus non potest determinare potentiam ad bonum vel ad malum, ad agendum, vel non agendum. Ergo superflue habitus ponuntur.

Antec., quia sicut potentia se habet ad bonum, vel ad malum, et propter hoc indiget ab alio determinari, ita et habitus: et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus.

Conseq., quia habitus ponuntur ad determinandum potentiam ad bonum, vel malum, et ad agendum, ut patet ex diffinitione habitus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Perfectio est maxime necessaria rei. Sed *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur 7. Phys. tex. 17. Ergo habitus ponere est necessarium.

Maior, quia perfectio habet rationem finis.

Determinatio.

Conclusio. Necesse est habitus esse.

Prob. Multa sunt, quæ indigent disponi in ordine ad propriam naturam, operationem, vel finem. Ergo necesse est esse habitus.

Conseq. prob., quia habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, operationem, vel finem ejus, secundum quem bene, vel male aliquid ad hoc disponitur.

Antec. prob. Illud, quod se habet ad aliud á se distinctum sicut potentia ad actum, diversimode determinabile ad talem actum, per plura diversis modis commensurabilia, necessario indiget disponi. Sed multa sunt entia, quæ se habent ad alia á se distincta sicut potentia ad actum, ad quæ possunt diversimode terminari, et ad quorum determinationem necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt. Ergo multa sunt entia, quæ indigent disponi.

Utraque præmissa manifestatur ex tribus requisitis ad hoc, ut aliquid indigeat disponi ad aliquid. Primo quidem requiritur, ut id, quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur, et se habeat ad ipsum, ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit, cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter se ipsum, ibi habitus, vel dispositio locum non habet: sicut patet in Deo. Secundo, ut id, quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen, quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, et habitus locum non habet: quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cœleste sit compositum ex materia, et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in 1. p. q. 66. art. 2. dictum est, non habet locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem; quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum

motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum, ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam, et ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones, vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones, vel habitus sanitatem pulchritudinem, et alia hujusmodi quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Phil. dicit in 5. Metaph. tex. 24. Quod *habitus est dispositio, ut dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est, art. 1. hujus qu. Quia igitur multa sunt entia ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod res potest dupliciter disponi, scilicet in ordine ad propriam naturam, et in ordine ad operationem quæ est finis, vel via ad finem. Tunc ad antec. dicitur quod forma non disponit subjectum in ordine ad propriam naturam, sed constituit rem in propria natura. Non potest autem forma recipi in subjecto, nisi præcedentibus dispositionibus. Et ideo ad disponendum subjectum ad receptionem formæ necessariæ sunt dispositiones, quæ ponuntur in prima specie qualitatis. Si forma autem talis sit, ut sit determinata ad unam operationem, nulla amplius requiritur dispositio ad operationem, sed forma per se operabitur, ut sunt naturales formæ. Si vero non sit talis forma determinata ad unum, requirit habitum determinantem, ut dictum est in corpore. Forma igitur non disponit in ordine ad propriam naturam, sed præsupponit subjectum dispositum, et ipsa constituit rem in propria natura, et si sit determinata ad unum, non indiget alia dispositione ad operandum; secus autem, si non sit á natura ad unum determinata, ut est potentia rationalis.

Vel sub aliis verbis dicitur quod dispositiones rei sunt in duplici differentia. Quædam quæ disponunt rem in ordine ad propriam naturam. Quædam vero quæ disponunt rem ad operationem. Tunc ad antec. dicitur quod si sermo sit de dispositionibus id ordine ad propriam naturam negatur, quod possit res disponi per formam, immo ipsa forma necessario supponit hujusmodi dispositiones in subjecto. Si vero sermo sit de dispositionibus ad operandum, dicitur quod si forma sit determinata ad unum conceditur antecedens; sin autem negatur. Et ad probationem dicitur quod res per formam est quidem ens et bona; tamen non potest operari absque hoc quod determinetur ad operandum.

Ad 2. Dicitur quod potentia est duplex. Quædam quæ est determinata ad unum. Quædam vero quæ se habet ad multa, ut potentia rationalis. Tunc ad antec. dicitur, quod si sermo sit de potentia ad unum, ut sunt potentiæ naturales, conceditur totum: non enim tales potentiæ indigent habitu ad operandum, quia secundum seipsas sunt determinatæ. Si vero sermo sit de potentiis ad utrumlibet se habentibus, dicitur quod licet in suo ordine sint sufficiens principium suarum operationum, tamen necesse est ut determinentur per aliquid ad operandum, cum ex se sint indeterminatæ.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod eadem potentia est, quæ se habet ad hoc vel illud bonum, vel malum, et ideo indiget determinari ad unum. Habitus autem se habet quidem ad bonum et malum, sed non idem

habitus. Unus enim habitus se habet ad bonum et alius ad malum: et ideo per habitum bonum disponitur bene, et ad bonum: per habitum autem malum, male et ad malum disponitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 49.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis et Phil. insinuatum quod habitus est qualitas. A Phil. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Luc. 7. "Hic, si esset propheta, sciret utique, quæ, et qualis est mulier, quæ tangit eum, quia peccatrix est. » Intendebat enim Pharisæus, per ly *qualis* denotare habitum peccandi, idest mulierem esse habituatam in peccatis; sicut per ly *quæ* designare volebat substantiam corruptam, idest personam illam peccatricem. Ac si aperte dixisset. Sciret utique, et hanc personam esse malam, et habitum ejus esse malum, idest, hanc esse non tantum peccatis carnalibus maculatam, sed etiam ex habitu, idest ex consuetudine in eis ligatam. Ubi legenti, et intelligenti patet, quod, quia ly *qualis* refertur ad habitum; ideo per hoc significatur, quod habitus est qualitas. Alioquin ly *qualis* incompacte corresponderet habitui. Sicut enim in propositionibus dicis ex Philosopho, quod ly universalis, particularis, indefinita, singularis, dicunt quantitatem, eo, quod respondetur ad interrogationem factam per ly *quanta*: sic in proposito isto dicere ex Evangelio debes, quod habitus dicit qualitatem eo, quod correspondenter se habet ad ly *qualis*. Cæterum hanc qualitatem intendebat Pharisæus esse de difficili mobilem, quia ex consuetudine, ut tetigimus, prodeuntem. Ac si intra se ulterius procedens dixisset. Hujus mulieris signa, scilicet plorare, lachrymis rigare pedes, tergere, osculari, ungere, non sunt signa vere conversionis á peccatis suis, sed alicujus velleitatis in bonum, vel hypocrisis. Nam mulier hæc est habituata in malo, et de talibus, maxime de habituatis in luxuria, difficultatem conversionis eorum signans dixit Hier. 13. " Si Æthiops potest mutare pellem, et Pardus varietates suas, sic et vos potestis benefacere, cum didiceritis malum. » Per præmissam sententiam igitur scholasticis perspicacibus relinquitur, secundum scripturas esse concludendum, quod habitus est qualitas difficulter é subjecto suo amobilis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, declaretur vicissim Angelica doctrina, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis et Phil. insinuatum, quod habitus est in prima specie qualitatis. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Corinth. 15. *Qualis terrenus, tales et terreni.* Hoc est. Sicut terrenus fuit male dispositus, ita et terreni sunt male dispositi. Esse autem male dispositum, tam diuterne, et tenaciter, ut etiam ad posteros derivetur, sonat et habitum; et habitum ipsum esse in prima specie qualitatis. Habitum quidem in quantum dicit dispositionem tenacem, idest, de difficili mobilem: ipsum vero esse in prima specie qualitatis, in quantum dicit esse dispositum male. Nam, si ipsi dispositioni addatur bene, vel male, oportet, quod tunc attendatur ordo ad naturam, quæ est finis, et consequenter, quod denotetur, illud sic disponi esse in prima specie qualitatis. Vide textum respon. ad *primum*. Quod ut melius de mente Apostoli poteat, sciendum, quod in protoparente ex peccato derelictus est quidam habitus malus, qui est ad posteros, ultra peccatum, quamvis ipse habitus non sit vere peccatum, transmissus: de quo habitu pravo intelligi posse videtur illud Gen. 8. " Sensus, et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. » Per suam ergo præmissam sententiam Apostolus, si ad loquendum scholastice in proposito inflectatur, dicit: Habitus est in prima specie qualitatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod habitus importat ordinem ad actum. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod postquam de habitu mentio facta fuerat per ly *qualis terrenus, tales et terreni*, ut supra *art.* 2. *appen.* mox cum illatione subjungitur primæ Corinth. 15. " Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis. » Hoc est. Sicut operati fuimus peccata, operemur nunc secundum virtutes. Patet enim hic, maxime illatione adjuncta, quod habitus est, quo operamur, et consequenter, quod habitus importat ordinem ad actum. Nam portare dicit operationem, et actum. Vide *art.* 1. *appen. et articul.* 2. *appen. Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. insinuatum fuisse, quod necesse est, habitus esse, scilicet ad hoc, ut potens diversimode operari disponatur per eos ad suas operationes determinate. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis voro per hoc, quod David volens ostendere, se non posse operationem bellicam exequi modo illo, quo á Saul desiderabatur, dixit 1. Reg. 17. *Non habeo usum.* Hoc est habitum, qui ex consuetudine fit, non habeo ad faciendum sic. Unde scriptura, quasi volens assignare causam negati habitus, præmiserat se David ly. *Non enim habebat consuetudinem.* Monstravit ergo per dictum suum David, quod necesarii sunt habitus ad faciendum operationes, ad quas determinate non se habet homo per naturam, ut de viribus naturalibus dicitur in resp. *ad secundnm.* Irem per hoc, quod dicitur 1. ad Tit. " Oportet episcopum esse amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem; ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere. » Constat enim, quod habere doctrinam, idest scientiam, est habitus, secundum *Phil.* 3. *de anima*, et quod exhortari, atque arguere, sunt operationes determinatæ: et quod ly *oportet*, dicit necessitatem. Est ergo illud, ac si aperte dixisset Apostolus. Habitus scientificus est necessarius ei, qui vult fideliter exequi has operationes, scilicet exhortari in doctrina sana, et contradicentes, ut decet, arguere. Per quod suum dictum scholasticis acutis, á simili, universaliter concludendum reliquit, quod habitus dari, necessum est. Hæc quoque eadem auctoritas, juxta alium sensum ibi inclusum, intellecta facit ad appendicem articuli *tertii*. Patet siquidem ex illa sensus hic, scilicet, quod habitus dicit ordinem ad actum. Nam esse scientem, est habitus, et hoc ordinatur ad istos actus, scilicet exhortari, arguere. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens angelica declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA

DE SUBJECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto habituum.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus.

Secundo, utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio, utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Pro negativa.=Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus.

1. Actiones ejus in quo est habitus, subjacent voluntati. Sed corporales actiones non subjacent voluntati. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

Maior., quia Com. 3. de anima text. 18. dicit quod *habitus est, quo quis agit cum voluerit.*

Minor., quia actiones corporales sunt naturales.

2. Habitus est qualitas difficile mobilis. Sed dispositiones corporales non sunt difficile mobiles. Ergo nulla dispositio corporalis est habitus.

3. Dispositiones quæ subjacent alterationi, non sunt habitus. Sed omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

Maior prob., quia alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. in Prædic. qualit. sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem habitum nominari dicit.

Determinatio.

Distinctio. Habitus est quædam dispositio, ut dictum est quæst. præced. articulis 2. 3. et 4. vel ad formam, vel ad operationem.

1.ª Conclusio. Habitus secundum quod importat dispositionem subjecti ad operationem, non est in corpore sicut in subjecto; potest tamen esse in corpore secundario.

Prob. Omnis operatio corporis aut est á naturali qualitate corporis, aut ab anima movente corpus. Sed propter neutram harum operationum ponitur habitus in corpore. Ergo nullus habitus est in corpore, secundum quod habitus ponitur propter operationem.

Minor prob. quoad utramque partem. Quantum enim ad illas operationes, quæ sunt á natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum, ut dictum est quæst. præced. art. 4. Et ideo non indigent determinari per aliquem habitum: operationes vero, quæ sunt ab anima per corpus, sunt principaliter in anima. Ergo et habitus disponentes ad talem operationem, debent esse in anima principaliter; secundario vero hujusmodi habitus in corpore esse dicuntur, in quantum corpus disponitur, et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ.

2.ª Conclusio. Habitus secundum quod est dispositio subjecti ad formam, potest esse in corpore.

Prob. Corpus comparatur ad animam ut subjectum ad formam. Ergo in corpore potest esse dispositio ipsius ad animam, et hoc modo sanitas, pulchritudo et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur.

3.ª Conclusio. Istæ dispositiones quæ in corpore ponuntur, non habent perfecte rationem habituum.

Prob. Quia causæ eorum de sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexandri sententia de hoc quæsito.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore; sed dicebat primam qualitatis speciem pertinere tantum ad animam, et quod Aristoteles inducit in prædicamentis de sanitate, et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli, ut sit sensus, quod sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus, et dispositio.

Reprobatio.

Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, et de ægritudine, et de virtute, et de scientia: tum quia in 7. Phys. tex. 17. ponit expresse inter habitus pulchritudinem, et sanitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod objectio illa probat, quod in corpore nullus sit habitus respectu operationum quæ sunt in corpore á natura, quod esse verissimum os-

tensum est in corpore, cum quo tamen stat ut sint in eo dispositiones ad formam, ut dictum est. Et ad formam dicitur ad maiorem, quod actiones ejus, in quo est habitus propter operationes, necesse est ut tales operationes subsint voluntati; sed quia naturales corporis operationes non subjacent voluntati, sequitur quod nullus sit habitus respectu ipsarum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile nobiles propter murabilitatem corporalium causarum, possunt tamen esse difficile mobiles, per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti, et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis, simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in græco habetur: qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Aliorum responsio ad 3.

Ad 3. Quidam respondent quod dispositiones corporales, quæ sunt in prima specie qualitatis, differunt á qualitatibus tertiæ speciei in hoc, quod qualitates tertiæ speciei sunt, ut in fieri et ut in motu. Unde dicuntur passiones, vel passibiles qualitates: quando autem jam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Et secundum hoc dicendum esset ad maiorem argumenti, quod dispositiones, quæ subjacent alterationi, dum sunt in fieri non sunt habitus sed pertinent ad tertiam speciem qualitatis, tamen quando pervenerint ad perfectum sunt habitus, et pertinent ad primam speciem qualitatis.

Reprobatio.

Hanc reponsionem reprobat Simplicius in com. prædicam. Quia secundum ipsam sequeretur quod calefactio quæ est calor in motu et in fieri, esset in tertia specie qualitatis, et calor, qui est calefactio in termino, esset in prima specie qualitatis, quod est contra Aristotelem ponentem calorem in tertia specie qualitatis.

Porphyrii responsio.

Porphyrius, ut simplicius ibidem refert, dicit quod passio, vel passibilis qualitas et dispositio, et habitus differunt in corporibus secundum intensionem, et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur, quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: ut sic dispositio sit quædam intensio passionis, vel passibilis qualitatis, et habitus, sit quædam intensio dispositionis. Et secundum hanc responsionem neganda esset maior argumenti. Nam habitus et dispositio non distinguntur secundum Porphyrium per subjici, vel non subjici alterationi; sed per hoc quod est posse, vel non posse agere in alterum, et per maiorem, et minorem intensionem.

Reprobatio.

Sed hoc improbat Simplicius, quia secundum hoc prima species qualitatis non diversificaretur á tertia: talis enim intensio, et remissio non importat diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti, et ita non diversificarentur species qualitatis.

Vera responsio.

Dicitur ergo, quod dispositiones subjacere alterationi contingit dupliciter. Uno modo per se. Alio modo per accidens, sive per aliud. Tunc ad maiorem dicitur, quod si sermo sit de his, quæ subjacent alterationi per se, est vera. Dispositiones enim, quæ per se subjacent alterationi, non sunt habitus, sed passio-

nes, vel passibiles qualitates. Si vero sermo sit de dispositionibus, quæ subjacent alterationi tantum per accidens, est falsa. Et ad probationem dicitur quod alteratio est tantum ad tertiam speciem qualitatis per se, per accidens autem potest etiam pertinere ad primam qualitatis speciem. Tunc ad minorem dicitur, quod dispositiones corporales pertinentes ad primam speciem qualitatis, subjacent alterationi per accidens. Nam sicut dictum est supra quæst. 49. artic. 2. ad 1. commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, facit ut habeant rationem dispositionis, et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, et frigidum, humidum, et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem, tamen primo, et per se non est alteratio ad hujusmodi dispositiones et habitus.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Pro una parte.

Videtur quod habitus sint in anima, magis secundum essentiam, quam secundum potentiam.

1. Dispositiones, quæ important ordinem ad naturam, sunt in anima secundum essentiam ejus, et non secundum potentiam. Sed habitus est dispositio importans ordinem ad naturam rei, cujus est habitus, ut dictum est q. 49. art. 3. Ergo habitus est in essentia animæ, et non in potentiis.

Maior, quia natura magis attenditur secundum essentiam animæ, quam secundum potentiam.

2. Unum accidens non est in altero. Sed habitus est accidens: ergo habitus non est in potentia animæ, quæ etiam est accidens.

3, Quod est prius quam potentia animæ, non est in ea sicut in subjecto. Sed habitus est prior quam potentia animæ. Ergo habitus non potest esse in potentia, sicut in subjecto.

Maior, quia subjectum est prius eo, quod est in subjecto.

Minor, quia habitus pertinet ad primam speciem qualitatis, potentia vero ad secundam.

Pro altera parte.

Phil. 1. Ethic. cap. ult. ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Duplex est habitus. Quidam ordinatur ad naturam, et ad esse rei principaliter. Quidam vero ordinatur principaliter ad operationem. De qua distinctione quæst. præced. habitus est sermo.

2.ª *Distinctio.* De anima humana dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum ea quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Alio modo, secundum quod potest participare aliquam superiorem naturam.

2.ª Conclusio. Si accipiatur habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, non potest esse in anima: si tamen de ipsa anima secundum sua naturalia loquamur.

Prob. Anima ex parte sui nulla indiget dispositione ad hoc ut recipiatur in corpore, vel ad hoc ut ejus esse sit completum. Ergo in anima nullus est habitus habens ordinem ad ipsam animæ naturam secundum se.

Antec. prob., quia anima ipsa est forma completiva humanæ naturæ. Unde magis potest esse aliquis habitus, sive dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus.

2.ª Conclusio. Si loquamur de anima per respectum ad superiorem naturam ejus, cujus ipsa potest esse particeps, scilicet ad naturam divinam, de qua dicitur 2. Petri c. 1. *ut simus consortes naturæ divinæ*, nihil prohibet, in anima se-

cundum suam essentiam esse aliquem habitum scilicet gratiam.

Hæc concl. probabitur qu. 110. art. 4.

3.ª Conclusio. Si accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime invenitur in anima secundum suas potentias.

Prob. Et primo, quod habitus ordinatus ad operationem sit in anima. Secundo quod sit in ea secundum suas potentias. In eo, quod non determinatur naturaliter ad unam operationem, sed se habet secundum suas potentias ad multas, est habitus secundum suas potentias. Sed anima non est determinata naturaliter ad unam operationem, sed se habet ad multas, secundum suas potentias, secundum quas est operationum principium. Ergo in anima est habitus importans respectum ad operationem.

Maior, quia ad determinandum ad aliquid operandum necessarius est habitus.

Altera pars prob., quia anima est principium operationum secundum suas potentias.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod habitus secundum quod sunt in anima, non important dispositionem ad naturam animæ, quia ipsa animæ natura non est disponibilis ad aliquod naturale, cum ipsa sit completiva humanæ naturæ, sed important solum dispositionem ad operandum, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod unum accidens non potest per se esse subjectum alterius accidentis: sed tamen quia in ipsis accidentibus est etiam quidam ordo subjectum, secundum quod est sub uno accidente præintelligitur esse subjectum alterius, et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, sicut superficies coloris. Et sic potentia dicitur subjectum habitus; est enim habitus in anima quatenus habet potentias.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo ad minorem, quod habitus dupliciter consideratur, ut dictum est: uno modo ut importat ordinem ad naturam; alio modo secundum quod importat ordinem ad operationem. Si consideretur primo modo, est prior ipsa potentia, sicut etiam ipsa natura. Si vero consideretur secundo modo, potest esse posterior ipsa potentia.

Dicitur secundo ad maiorem, quod esse prius aliquo potest dupliciter intelligi. Uno modo ordine generationis. Alio modo ordine perfectionis. Quod igitur est prius potentia ordine generationis, non potest esse in potentia, ut in subjecto: sed quod est prius potentia solum ordine perfectionis, potest esse in potentia, ut in subjecto. Tunc ad minorem dicitur, quod habitus est prior potentia ordine perfectionis: comparatur enim ipsi potentiæ, ut completum incompleto et actus potentiæ: et ideo habitus est prior ordine perfectionis, et posterior ordine generationis ipsa potentia, ut dicitur 7. Met. tex. 13. et 9. tex. 17.

ARTICULUS III.

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Pro negativa.=Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus.

1. In potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

Conseq.. quia sicut potentia nutritiva est pars irrationalis, ita et sensitiva.

2. In brutis non sunt aliqui habitus. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

Antecedens, quia in brutis non est voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est qu. præc. art. 3.

Conseq. prob., quia sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis.

3. In potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ. Ergo nec etiam habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Antec. Quia scientia est universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt.

Conseq. prob. „quia habitus animæ sunt scientiæ, et virtutes, et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 3. Ethic. capite 10. dicit, quod *aliquæ virtutes*, scilicet temperantia, et fortitudo *sunt irrationabilium partium.*

Determinatio.

Distinctio. Vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

1.ª CONCLUSIO. In potentiis sensitivis, secundum quod operantur ex instinctu naturæ, non sunt aliqui habitus.

Prob. In potentiis, quæ ordinantur tantum ad unum, non sunt aliqui habitus. Sed potentiæ sensitivæ, secundum quod operantur ex instinctu naturæ, ordinantur solum ad unum. Ergo in potentiis sensitivis, secundum quod operantur ex instinctu naturæ, non est aliquis habitus.

Maior, quia ideo in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, quia ordinantur ad unum, et uno modo tantum operari possunt.

2.ª CONCLUSIO. In potentiis sensitivis, secundum quod operantur ex imperio rationis, possunt esse aliqui habitus.

Prob. Illæ potentiæ, quæ ad diversas operationes, et diversimode ordinari possunt, indigent habitibus, quibus male, vel bene ad operationes disponantur. Sed potentiæ sensitivæ, secundum quod operantur ex imperio rationis, ad diversas operationes ordinari possunt, et diversis modis. Ergo in eis possunt esse habitus aliqui, quibus disponantur male, vel bene ad aliquid agendum, vel acquirendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de nutritivis, et sensitivis. Nam vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis; et ideo non sunt in eis aliqui habitus: sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus. Nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in 1. Eth. cap. ult. dicitur.

Ad 2. Dicitur, quod bruta dupliciter possunt considerari: uno modo ut operantur secundum eorum naturam, ut sibi relinquuntur; alio modo ut quodammodo ab homine sunt disposita per consuetudinem ad hoc, vel illud sic, vel aliter operandum. Si considerentur primo modo, conceditur antecedens: sic enim in brutis nullus est habitus, quia sibi relicta operantur naturali instinctu, et sunt ordinata ad unum tantum modum operandi, et ad unam operationem. Unde negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis sensus sint communes nobis, et brutis, tamen in nobis nati sunt operari secundum ordinem rationis. Invenitur tamen in brutis sic consideratis aliquis habitus sive dispositio, in ordine ad naturam, ut sunt sanitas, pulchritudo, etc. Si vero bruta considerentur, ut á ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in eis habitus quodammodo potest poni. Unde Aug. lib. 83. Qq. quæst. 36. dicit, quod *videmus immanissimas bestias á maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem vertitur domitæ, et mansuetæ vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi, vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere: et ideo proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de viribus sensitivis apprehensivis, sicut de sensitivis appetitivis. *Appetitus enim sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dici-

tur 3. de anima tex. 57. et ideo quodammodo in eis habitus potest poni, ut dictum est. Vires autem sensitivæ apprehensivæ non obediunt rationi, sed potius ipsæ vires rationales accipiunt ab ipsis, ut intellectus á phantasia. Et quia viribus sensitivis non convenit habere habitum, nisi prout operantur ex imperio rationis, ideo in appetitu sensitivo, non autem in viribus apprehensivis sensitivis est habitus.

Dicitur secundo; ad antec., quod licet in viribus sensitivis apprehensivis non sit scientia, possunt tamen in eis poni aliqui alii habitus, secundum quos homo fit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde Phil. cap. 3. de memoria dicit, quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*, quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi non sunt susceptivæ aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos, sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Pro negativa.=Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus.

1. Habitus in homine existentes sunt ipsius conjuncti, scilicet communes animæ et corpori. Ergo nullus habitus est intellectu.

Conseq. prob., quia intellectus non est actus corporis, sed est separatus.

Antec. prob. Operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur 1. de an. tex. 11. et 66. Ergo et habitus.

Conseq. hæc prob., quia habitus conformantur operationibus, ut dictum est art. 1.

2. In eo quod est forma tantum sine materia, non potest esse habitus. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo in intellectu non potest esse aliquis habitus.

Maior. In eo quod est actus tantum, non potest esse id quod est in potentia et in actu. Sed quod est forma tantum est solum actus, et habitus est partim in potentia, et partim in actu, quasi medium inter utrumque. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse habitus.

Maior hujus. Quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est; unde quod est in eo quod est solum actus, non poterit esse in potentia.

3. Quod aliquis bene, vel male sit depositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ sit actus corporis.

Antec. prob., quia 2. de ani. tex. 94. dicitur, quod molles carne bene aptos mente videmus.

Conseq. prob., quia habitus est dispositio, secundum quam aliquis bene, vel male disponitur ad aliquid.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 6. Ethic. cap. 2. 3. et 10. ponit *scientiam, et sapientiam et intellectum*, qui est habitus principiorum in ipsa intellectiva parte animæ.

Determinatio.

Aliorum positio.

Quidam dixerunt, quod habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis.

Radix autem hujus opinionis fuit, quia ipsi posuerunt, intellectum esse unum numero in omnibus hominibus, ex qua positione cogebantur negare, habitus cognoscitivos esse in intellectu, sic arguendo. Intellectus est unus in omnibus hominibus, habitus vero cognoscitivi sunt diversi in diversis hominibus. Ergo habitus cognoscitivi non possunt esse in intellectu, sicut in subjecto.

Reprobatio.

Positio de unitate intellectus in Prima Parte abunde fuit reprobata. Unde in præsenti reprobatur solum hoc, quod ex illa positione deducitur, quod scilicet habitus cognoscitivi non sint in intellectu, et hoc quia est contra intentionem Aristotelis, et contra rationem, ut patebit in probatione veræ sententiæ.

Vera sententia.

Conclusio. Habitus cognoscitivi sunt in intellectu, sicut in subjecto.

Prob. primo. Phil. 6. Ethic. c. ult. ponit intellectuales virtutes, quæ sunt scientia, sapientia, et intellectus in eo, quod est rationale per essentiam. Ergo hujusmodi habitus cognoscitivi non sunt in viribus sensitivis, ut dicebat supradicta opinio, sed in ipso intellectu.

Conseq. prob., quia vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur 1. Ethic. cap. ult.

Secundo. Phil. 3. de ani. tex. 8. expresse dicit, quod *intellectus possibilis, cum sic fiat singula*, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tum fit secundum actum* eo modo, quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit, cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur tunc potentia quodammodo non tamen simpliciter, ut ante *addiscere* aut *invenire* Ipse ergo intellectus possibilis est, in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare, etiam cum non considerat.

Secundo prob. conclusio et reprobatur dicta opinio ratione. Intelligere et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo intelligitur, et consideratur, est in ipso intellectu.

Conseq. prob. Quia ejus est habitus, cujus est operatio: sicut etiam ejus est potentia, cujus est actus sive operatio.

AD ARGUMENTA.

Aliorum responsio.

Ad 1. Quidam ut Simplicius refert, in com. prædic. concedebant antecedens, et inde totum argumentum, tenentes per hanc rationem, quod nullus habitus est in anima, sed quod omnes sunt ipsius conjuncti.

Vera solutio.

Sed ista ratio non cogit. Unde solvitur negando antecedens. Ad probationem negatur conseq. Et ad evidentiam rationis negationis est sciendum quod habitus non ponuntur ad disponendum objectum operationis, sed ad disponendum potentiam operativam ad operandum. Intellectio autem est ipsius conjuncti, communis animæ et corpori, sed diverso modo ad eam concurrunt hæc duo. Intellectus enim est potentia producens intellectionem. Corpus autem concurrit solum ut objectum. Phantasma enim, se habet ut objectum intellectionis. Unde habitus non ponitur ad disponendum phantasma, sed ad disponendum intellectum ad intelligendum. Ex hoc igitur quod operatio intelligendi est communis animæ et corpori, non sequitur quod habitus sit communis, sed quod sit solum in intellectu producente intellectionem.

Et confirmatur hæc veritas, quod scilicet habitus sint in intellectu possibili, quia in eo quod est in potentia ad multa, debet esse habitus disponens, et determinans ad operandum. Intellectus possibilis est hujusmodi. Ergo in eo sunt habitus.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod id quod est forma, et actus in genere entis, potest esse in potentia in esse intelligibili. Intellectus est in actu in genere entis, tamen est in potentia ad intellectionem, et ideo in eo est habitus, qui est medius inter potentiam et actum.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum. Ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio cor-

poris, redditur homo habilis ad intelligendum, et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus, principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Pro negativa.=Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus.

1. Voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

Conseq. prob., quia habitus intellectus sunt species intelligibiles, quibus actu intelligit.

2. In potentia activa nullus est habitus. Sed voluntas est potentia maxime activa. Ergo in voluntate nullus est habitus.

Maior, quia in intellectu agente ideo non ponitur habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa.

Minor, quia voluntas movet omnes alias potentias.

3. In potentia quæ est ex sua natura terminata ad unum, non ponitur aliquis habitus. Sed voluntas est potentia determinata ad unum. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Maior, quia ideo in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ.

Minor, quia voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc, ut tendat in bonum ordinatum á ratione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ubi est justitia ibi est habitus. Sed in voluntate est justitia. Ergo in voluntate est habitus.

Maior, quia *justitia est habitus quidam, secundum quem aliqui volunt et operantur justa*, ut dicitur 5. Ethic. cap. 1.

Determinatio.

Conclusio. Oportet in voluntate habitum aliquem ponere, quo bene disponatur ad suum actum.

Prob. dupliciter. Primo: omnis potentia, quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Sed voluntas diversimode potest ad agendum ordinari. Ergo in voluntate oportet aliquem habitum ponere.

Minor, quia voluntas est potentia rationalis.

Secundo prob. conclusio: nam ex ipsa ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem: *est* enim *habitus, quo quis utitur cum voluerit*, ut supra dictum est. q. præced. art. 3.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad prob. dicitur quod licet in voluntate non sint aliquæ species; necesse est tamen ut sit aliquid inclinans ipsam ad aliquid determinatum, et ideo in viribus appetitivis sunt qualitates inclinantes eas ad determinata appetibilia, quæ dicuntur habitus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod potentiæ activæ sunt in duplici differentia. Quædam sunt tantum agentes, et nullo modo patientes. Quædam vero sunt quidem agentes, sed etiam sunt motæ. Tunc ad maiorem dicitur quod in potentia, quæ est tantum activa, et nullo modo passiva non est aliquis habitus; sed in potentia activa, quæ tamen est etiam mota, potest esse habitus. Voluntas autem est quidem potentia activa, sed etiam est mota, et ideo est subjectum habitus. Intellectus vero agens est activus tantum, et ideo in eo nullus est habitus

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc ut sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI.

Utrum in angelis sit aliquis habitus.

Pro negativa. — Videtur quod in angelis non sint aliqui habitus.

1. Ubi nullum est accidens nullus est habitus. In angelis nullum est accidens. Ergo in angelis nullus est habitus.

Maior prob., quia omnis habitus est accidens.

Minor prob. authoritate Maximi super Dionysium cap. 7. Cœl. Hier. dicentis quod *non convenit arbitrari, virtutes intellectuales*, idest spirituales, *more accidentium quemadmodum in nobis sunt in divinis intellectibus*, scilicet angelis *esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto: accidens enim omne illinc repulsum est.*

2. Angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Ergo non perficiuntur per aliquos habitus.

Antec. prob., quia Dionys. cap. Cœl. Hierar. dicit, quod *sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant*. Ergo cum creatura rationalis per habitus perficiatur, angelorum essentiæ absque aliquo habitu erunt perfectæ.

Et confirmatur ratio hæc ex sententia Maximi ibidem dicentis. *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se quantum foret possibile, valuisset.*

3. In quibus est habitus est dispositio. In angelis non est dispositio. Ergo in angelis non est habitus.

Maior, quia habitus est dispositio quædam, ut dicitur 5. Met. tex. 25.

Minor. *Dispositio est ordo habentis partes*, ut ibidem dicitur. Sed angeli nullas habent partes. Ergo in angelis non est dispositio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 7. capit. Cœl. Hier. dicit quod *angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et throni et effusio sapientiæ, et manifestatio deiformis ipsorum habituum.*

Determinatio.

Aliorum opinio.

Quidam possuerunt in angelis non esse aliquos habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis essentialiter dicuntur: et hæc fuit opinio Maximi et Simplicii. Maximus enim loco citato in argumento primo, post prædicta verba subjungit: *habitudines earum atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem.* Simplicius vero in com. prædic. dicit: *sapientia quæ est in anima habitus est, quæ autem in intellectu substantia: omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.*

Motivum sic opinantium.

Prædicti commentatores moti sunt ad hoc dicendum, quia subjectum habitus non est nisi ens in potentia: et quia angeli sunt immateriales, concludebant in angelis non posse esse habitum hoc argumento. In substantiis immaterialibus non potest esse habitus. Sed angeli sunt substantiæ immateriales. Ergo in angelis non est habitus.

Maior, quia subjectum habitus est ens in potentia.

Judicium de hac opinione.

Positio hæc partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Veritatem inquam habet quantum ad hoc, quod in angelis non sunt habitus, sicut in intellectu nostro; falsitatem vero, in hoc quod in angelis nullo modo sit habitus. Et utrumque horum apparebit in probatione veræ sententiæ.

Vera sententia.

Distinctio. Habitus duplex: quidam est dispositio ad esse naturale; quidam vero est dispositio ad operationem. De qua distinctione pluries superius dictum est.

1.ª CONCLUSIO. Habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis.

Prob. quia angeli sunt immateriales. Unde non habet locum in eis dispositio ad esse naturale, cum per hujusmodi dispositiones disponatur subjectum receptivum formæ, ut dictum est.

2.ª Conclusio. In angelis est aliquis habitus operativus.

Prob. In quibus invenitur potentia, possunt inveniri etiam habitus. Sed in angelis invenitur potentia. Ergo in angelis inveniri possunt et habitus operativi.

Minor, quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen eis aliqua potentia; esse enim actum purum, est proprium Dei.

3.ª Conclusio. Habitus substantiæ intellectualis non sunt ejusdem rationis cum habitibus substantiæ materialis.

Prob. quia potentia materiæ, et potentia intellectualis substantiæ non sunt unius rationis.

Et confirmatur, quia Simplicius in com. prædic. dicit, quod *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his, qui sunt hic, habitibus, sed magis sunt similes simplicibus, et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.*

4.ª Conclusio. Intellectus angelicus aliter se habet ad habitum, quam intellectus noster.

Manifestatur per sequentes propositiones.

1.ª Propositio. Intellectus noster indiget habitu ad intelligendum quæcumque intelligit.

Prob., quia intellectus noster est in potentia ad omnia intelligibilia, sicut materia prima est in potentia, respectu omnium sensibilium formarum.

2.ª Propositio. Intellectus angelicus ad intelligendum seipsum, et alia per modum suæ substantiæ (quæ tanto perfectius intelligit, quanto superior est) non indiget aliquo habitu.

Prob., quia angelus respectu sui ipsius, et aliorum, secundum modum suæ substantiæ, non est in potentia, sed in actu. Unde non indiget actuari per habitum.

3.ª Propositio. Angelus ad attingendum Deum per intellectum, et voluntatem, indiget aliquibus habitibus.

Prob., quia nullus angelus pertingit ad Dei perfectionem, sed in infinitum distat. Unde ad ipsam sunt in potentia: et propterea Dion. dicit 7. c. cæst. Hierar. quod *habitus eorum sunt deiformes*, quibus Deo conformantur.

Patet igitur ex his, quomodo vera, et quomodo falsa sit opinio negantium habitus in angelis. Falsa enim est, quia in angelis sunt aliqui habitus.

Vera, quia non sunt sicut nostri.

Ad eorum vero motivum negatur maior. Ad probationem dicitur, quod in angelis non est potentia materiæ, sed alterius rationis, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Ad probationem dicitur, quod verbum maxime intelligendum est de habitibus, et accidentibus materialibus.

Ad 2. Dicitur ad antec. et ad ejus probationem, quod quantum ad hoc, quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu, sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam, et bonitatem divinam ideo in quantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad minorem, quod in angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundum potentiam, in quantum intellectus eorum, per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 50.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Phil. esse, quod habitus aliqui sunt in corpore. A Phil. quidem, ut *in arg. cont* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Deut. 34· «Moyses 120. annorum erat, quando mortuus est, non caligavit oculus ejus, nec dentes illius moti sunt.» Item per hoc, quod Caleb dicit Josue c. 14. «Hodie 85. annorum sum, sic valens, ut eo valebam tempore, quando ad explorandum missus sum,» idest quando eram 45. annorum illius in me temporis fortitudo usque hodie perseverat, tam ad bellandum, quam ad gradiendum. Ac si scripturæ scholastica lingua dicant, quod ex tanta, tamquam longæva et sanitate, et sensuum vivacitate utriusque horum virorum patet, aliquem habitum in corpore inveniri. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Phil. fuisse insinuatum, quod habitus est in anima secundum potentiam. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 8. «Ab ipsis disces sapientiam, et doctrinam intellectus.» Constat enim et quod sapientia est habitus (ut ex 3. de ani. habetur) et quod intellectus est potentia animæ humanæ. Dum ergo scriptura per ly *sapientiam intellectus*, monstrat, quod sapientia est in intellectu, ipsa quasi scholastice loquens dicit; Habitus est in anima secundum potentiam, non secundum essentiam. Alioquin magis dixisset ly sapientiam animæ humanæ, quam ly *sapientiam intellectus. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, et Phil. quod in potentiis sensitivis possunt esse aliqui habitus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod ponunt, fortitudinem esse in viribus sensitivis, et temperantiam. De fortitudine enim Eleazari referunt, quod ipse in tormentis positus dixit 2. Machab. 6. "Domine tu scis, quia, cum á morte possem liberari, duros corporis sustineo dolores: secundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior.» Ubi vides; vires sensitivas operari ex imperio rationis, sustinendo dolores per habitum fortitudinis. Quod si ex instinctu naturæ operarentur, liberationem á morte acceptassent, sine habitu prædicto. De temperantia autem Susannæ recitant, quod ipsa inter bella concupiscentiæ dixit Dan. 13. «Angustiæ mihi sunt undique, si enim hoc egero, etc. Sed melius est mihi, absque opere incidere in manus hominum, quam peccare in conspectu Domini.» Ubi vides, vires sensitivas operari ex imperio rationis, recusando delectationem veneream, etiam cum periculo mortis violentæ, per habitum temperantiæ. Quod, si vires ipsæ secundum instinctum naturæ operatæ fuissent, in delectationem illam consensissent absque habitu temperantiæ. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Phil. esse; quod habitus aliqui sunt in intellectu. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Machabæor. 15. «Oniam manus protendentem orasse pro omni populo Judæorum.» Iste si quidem Onias fuerat jam defunctus, et ideo sola ipsius anima vivebat, quæ ad Deum pro populo orabat, licet in corpore assumpto tunc apparuisset. Cum igitur orare sit actus intellectivæ partis, 2. 2. *quæst.* 83. *art.* 1. præsupponens scientiam petendorum á Deo, cum oratio sit oris ratio, et petitio dicentium ab ipso, patet, quod talis scientia est in intellectu, et consequenter, quod scriptura ibi, tamquam scholastice loquens, breviter ait: Habitus aliquis est in intellectu. Nam scientia est habitus. Item per scripturam Ecclesiasticam allegatam, *art.* 2. *append. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. fuisse insinuatum, quod in voluntate est aliquis habitus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Luc. 2. *hominibus bonæ volun-*

tatis. Et 2. Corin. 5 *Bonam voluntatem habemus.* Et Philipp. 1. *Quidam propter bonam voluntatem Christum prædicant.* Constat enim, quod voluntas non est bona, si rectitudine careat, et quod rectitudinem non habet, si careat justitia, quam etiam non habet, si careat virtute, constat, quod virtus est habitus, *quæst.* 55. *art.* 1. 3. 4. Ex eo igitur, quod scripturæ bonitatem in voluntate collocant, ut vidimus, relinquunt scholasticis Theologis concludendum, in voluntate aliquem habitum esse. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, et Dionysio esse insinuatum, quod in Angelis sunt habitus. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur ps. 23. « Quis est iste rex gloriæ? Dominus virtutum ipse est rex gloriæ. » Ibi enim secundum D. Dionysium 7. *c. cælest. hierar.* Angeli inferiores per ly « Quis est iste rex gloriæ? » quærunt, et á superioribus respondentibus ly « Dominus virtutum ipse est rex gloriæ, » addiscunt. Hoc autem eorum noviter addiscere non est, nisi per species intelligibiles, quæ procul dubio sunt habitus in Angelico intellectu. Vide 1. *q.* 106. *a.* 14. et *q.* 55. *art.* 2. 3. Item per hoc, quod dicitur Isa. 63. « Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Ego qui loquor justitiam. » Hic nempe secundum D. Dionysium 7. *c. cælest. hierar.* Angeli superiores per ly « Quis est iste, qui venit de Edom, » interrogant de divinis mysteriis gratiæ, et Salvator noster per ly « Ego qui loquor justitiam. » eos edocet. Hoc autem eorum noviter addiscere, etc. ut supr. Vide 1. q. 57. *a.* 5. Scripturæ igitur per præmissas autoritates suas, si ad scholasticum idioma suaviter inflectantur, dicunt: Habitus sunt et in inferioribus et in superioribus Angelis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA PRIMA,

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa habituum. Et *primo* quantum ad generationem ipsorum. *Secundo* quantum ad augmentum. *Tertio* quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis habitus sit á natura.

Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus.

Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi á Deo.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis habitus sit á natura.

Pro negativa.=Videtur quod nullus habitus sit á natura.

1. Ea, quorum usus subjacet voluntati, non sunt á natura. Sed usus habitus subjacet voluntati. Ergo nullus habitus est á natura.

Minor., quia *habitus est, quo quis utitur, cum voluerit,* ut dicit Comm. 3. de anim. tex. 18.

2. Si habitus potentiarum essent á natura, sequeretur quod habitus et potentia essent unum. Sed hoc est falsum. Ergo habitus non est á natura.

Conseq. prob., quia natura non facit per duo, quod potest per unum facere. Ergo cum potentia sit á natura, vel habitus et potentia sunt idem, vel habitus non sunt naturales.

3. Si aliqui habitus essent á natura, sequeretur quod omnes habitus essent á natura. Sed hoc est falsum. Ergo et id, ex quo sequitur.

Conseq. prob. Natura non deficit in necessariis. Sed omnes habitus sunt necessarii ad bene operandum. Ergo om-

nes habitus sunt á natura, si aliquis est á natura.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

6. Ethic cap. 6. dicitur, quod inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est á natura. Unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* De habitu dupliciter loqui possumus. Uno modo, ut est dispositio in ordine ad formam, vel naturam. Alio modo, ut est dispositio ad operationem, de qua distinctione superius pluries dictum est.

2.ª *Distinctio.* Aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei; sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Sorti, vel Platoni esse secundum suam complexionem ægrotativum, vel sanativum.

3.ª *Distinctio.* Utroque horum modorum aliquid potest dici naturale dupliciter. Uno modo, quia totum est á natura individui, vel speciei. Alio modo, quia secundum aliquid est á natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per se ipsum, tota sanitas est á natura. Cùm autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est á natura, partim vero ab exteriori principio.

1.ª Conclusio. Si loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subjecti, in ordine ad formam vel naturam quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem, scilicet tum ex parte speciei, tum ex parte individui, tum inchoative, tum totaliter.

Prob., quia est aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur: et hæc est naturalis secundum naturam speciei, puta sanitas. Natura enim speciei non potest esse sine aliqua sanitate, puta cordis, quæ dispositio, quia quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus, secundum naturam individui. Et hujusmodi dispositio potest esse, vel totaliter á natura vel partim á natura, et partim ab exteriori principio, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Habitus operativus, qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentiæ animæ, potest esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui.

Prob. Habitus operativi, qui consequuntur formam, sunt naturales secundum naturam speciei, et qui consequuntur materiale principium, sive naturalem complexionem individui, sunt naturales secundum rationem individui. Sed sunt aliqui habitus operativi, qui consequuntur formam specificam, et quidam qui consequuntur particulares complexiones individuorum, ut patebit in sequentibus conclusionibus: ergo habitus operativi possunt esse utroque modo naturales.

3.ª Conclusio. Nullus habitus operativus est in homine, qui sit naturalis, ita ut sit totaliter á natura, sed solum inchoative.

Prob. ex differentia, quæ invenitur inter homines, et angelos in modo habendi habitus.

In angelis enim ideo sunt aliqui habitus, qui sunt totaliter á natura, quia habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut dictum est prima parte quæst. 55. art. 2. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim á natura existentes et partim ab exteriori principio.

4.ª Conclusio. In apprehensivis potentiis potest esse habitus naturalis inchoative, secundum naturam speciei, et secundum naturam individui.

Manifestatur; et quidem quod sit aliquis habitus naturalis, secundum naturam speciei: quia habitus principiorum est habitus sic naturalis. Ex ipsa enim

natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito, quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte. Unde habitus principiorum inchoative est naturalis humanæ speciei. Non est autem naturalis totaliter, quia quid sit totum et quid sit pars, non potest intellectus cognoscere, nisi per species intelligibiles á phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philos. 2. Poster. c. ult. ostendit quod cognitio principiorum provenit in nobis á sensu.

Secundum vero naturam individui est aliquis habitus operativus naturalis, secundum inchoationem, in quantum unus homo ex dispositione naturali organorum est magis aptus ad bene intelligendum, quam alius in quantum ad operatione intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

5.ª Conclusio. In appetitivis potentiis non est aliquis habitus naturalis, secundum inchoationem ex parte ipsius animæ quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius.

Prob. prior pars. Quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inclinatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum appetitivarum, absque aliquo habitu.

Altera pars prob., quia principia juris communis dicuntur esse seminaria virtutum. Unde habitus virtutum habent naturale principium in homine.

6.ª Conclusio. Ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi, secundum inchoationem, naturales.

Manifestatur, quia quidam sunt dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, mansuetudinem, et his similia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid potest dici naturale dupliciter. Uno modo, ut distinguitur contra id, quod est á ratione, et voluntate: et sic dicimus quod generare est naturale homini; intelligere autem, et velle pertinent ad rationem, et voluntatem. Alio modo sumitur naturale, ut distinguitur contra id, quod est ab extrinseco: et sic dicimus quod risibilitas est naturalis homini, dignitates vero ab alio habet.

Tunc ad maiorem dicitur quod usus eorum, quæ sunt á natura primo modo, non subjacet voluntati. Unde nutritio augmentum, et alia hujusmodi non sunt sub imperio voluntatis, quia sunt naturalia, idest non voluntaria; sed sic non est sermo de naturali in proposito: nam etiam ipsa voluntas est natura quædam. Si vero sumatur naturale secundo modo, negatur ipsa maior. Nam ea, quæ pertinent ad rationem et voluntatem, possunt esse naturalia secundum modum dictum in corpore, et tamen subsunt imperio voluntatis et sic habitus operativus dicitur naturalis, quia ejus inchoativo est á natura, licet complementum sit ab extrinseco in homine.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod natura non potest per unum, idest per potentiam facere id quod facit per habitum simul cum potentia: et hoc quia repugnat. Non potest enim nec angelus, nec homo; per solam potentiam cognoscitivam omnia cognoscere, hoc enim proprium est Dei, ut naturaliter sit omnium similitudo, et cognoscitivus. Per habitus autem potest intellectus omnia cognoscere. Unde patet quod non omnia, quæ pertinent ad habitum, possunt naturaliter ad potentiam pertinere.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod natura non æqualitater se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari á natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULUS II.

Utrum aliqui habitus causentur ex actibus.

Pro negativa.= Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari.

1. Agens ex hoc quod agit, non recipit aliquid, sed magis ex se aliquid emittit. Ergo non potest ex propriis actibus habitus in agente generari.

Conseq. prob., quia habitus est qualitas quædam, quæ in aliquo subjecto causari et recipi debet.

2. Si in aliquo causaretur habitus per proprium actum, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens quod est impossibile, ut dicitur 3. Phys. tex. 8.

Conseq. prob., quia illud, in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta, vel infrigidata, quod autem producit actum causantem qualitatem, movet: ut patet de calefaciente, vel infrigidante, Et sic evidenter patet quod si quis per proprium actum, causaret aliquam qualitatem in se, esset agens et patiens respectu ejusdem.

3. Habitus est nobilior, quam sit actus, qui præcessit ipsum habitum. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Actec. prob., quia habitus reddit actus nobiliores, quam sint actus præcedentes habitum.

Conseq. prob., quia effectus non potest esse nobilior sua causa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Ethic. cap. 1. docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Determinatio.

Distinctio. Agens est duplex. Quoddam quod est principium activum tantum sui actus. Quoddam vero quod est principium activum, et receptivum sui actus. Exemplum primi: ignis est solum principium activum, et non receptivum calefactionis. Exemplum secundi habetur in actibus humanis: nam actus appetitivæ virtutis procedunt á vi appetitiva, secundum quod movetur á vi apprehensiva repræsentante objectum. Et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Appetitus igitur habet ut sit principium passivum sui actus, quatenus movetur á ratione ostendente objectum appetibile: et ut sit principium activum, quatenus ipse etiam operatur. Et similiter intellectus habet, ut sit principium activum et receptivum sui actus.

1.ª Conclusio. In agente quod est solum activum principium sui actus, non potest ex suis actibus produci aliquis habitus in ipso.

Probatur, quia hac ratione res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur 2. Ethic. in prin., quia scilicet res naturales sunt solum activæ suorum actuum.

2.ª Conclusio. In agente habente principium activum et passivum sui actus, possunt ex propriis actibus produci habitus, non quidem quatenus est activum principium, sed quatenus est passivum.

Prob. Potentiæ animæ passivæ, et motæ, ex frequentatis actibus disponuntur. Ergo in hujusmodi potentiis generatur habitus.

Antec. prob., quia omne quod patitur. et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva, et mota.

Conseq. prob., quia hujusmodi qualitas in potentiis vocatur habitus.

Secundo manifestatur conclusio. Nam habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur á ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur á primis propositionibus. Causatur igitur habitus in potentiis, non in quantum sunt activæ, sed in quantum sunt passivæ, et moventur ab alio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod agens, in quantum agens, non recipit aliquid sed in quantum agit, motum ab alio, sic re-

cipit aliquid á movente, et sic causatur habitus in potentiis.

Ad 2. Dicitur ad conseq., quod idem secundum idem, non potest esse movens, et motum, nihil autem prohibet, idem á seipso moveri, secundum diversa, ut dicitur 8. Phys. text. 28.

Ad 3. Negatur antec. Et ad ejus probationem dicitur quod actus præcedens habitum est nobilior, quam sit habitus, in quantum procedit á principio activo. Nam habitus procedit á potentia, mediante actu. Ipse autem actus immediate procedit ab ipsa vi operativa, penes quam attenditur nobilitas operationis: sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus: et intellectus principiorum est nobilius principium, quam scientia conclusionum; negatur igitur absolute quod actus, qui sunt ex habitu, sint nobiliores, quam sint actus, ex quibus habitus generantur. Nobilius enim principium est potentia, quam habitus.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Pró affirmativa.==Videtur quod per unum actum possit generari habitus.

1. Per unam demonstrationem, quæ est actus rationis, potest generari scientia.

Conseq., quia scientia est habitus.

2. Multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam fi multum intendatur actus unus, poterit esse causa generativa habitus.

Conseq. prob., quia sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit unum actum crescere per intensionem.

3. Ex uno actu contingit hominem sanari, vel infirmari. Ergo ex uno actu generatur habitus.

Conseq. prob., quia sanitas et ægritudo sunt habitus quidam.

ARTIC. III.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. dicit 1. Ethicor. cap. 7. quod *una hirundo ver non facit, nec una dies. Ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus.* Sed beatitudo *est operatio secundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur 1. Ethicor. cap. 7. 8. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione, alii habitus, non causantur per unum actum.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Habitus sunt in duplici differentia. Quidam sunt in corpore: et hi sunt habitus improprie dicti. Quidam vero sunt in anima ratione suarum potentiarum, ut dictum est quæst. præced.

2.ª *Distinctio.* Potentiæ animæ sunt in duplici differentia. Quædam sunt appetitivæ et quædam apprehensivæ.

3.ª *Distinctio.* Potentiæ apprehensivæ, quæ possunt esse subjectum habitus, sunt duplices. Intellectus possibilis, et intellectus, quæm vocat Arist. 3. de an. tex. 20. passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa, commemorativa et imaginativa.

4.ª *Distinctio.* Habitus, qui potest generari in intellectu possibili, est duplex, scilicet scientia, et opinio.

1.ª Conclusio. Habitus corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis.

Manifestatur, quia quandoque una medicina fortis inducit sanitatem.

2.ª Conclusio. In vi appetitiva non potest causari habitus virtutis, nisi per multos actus.

Prob. In potentia passiva, quæ non potest unico actu vinci á suo activo, non potest unico actu generari habitus. Sed vis appetitiva, secundum quod est passiva, non potest vinci unico actu á suo activo. Ergo in vi appetitiva non potest unico actu causari habitus virtutis.

Maior, quia ad hoc ut aliqua qualitas causetur in aliquo passivo, oportet quod

activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest statim totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum. Sed paulatim adjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, imprimat ipsi suam similitudinem.

Minor prob. Principium enim activum quod est ratio, non potest totaliter unico actu supervincere appetitivam potentiam, eo quod appetitiva potentia se habeat ad multa diversimode. Judicatur autem per rationem in uno actu aliquid appetendum, secundum determinatas rationes, et circunstantias, ex quo non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem, et in pluribus per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis.

3.ª Conclusio. In intellectu possibili potest per unicum actum causari habitus scientiæ.

Prob. Quia potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincat potentiam intellectus possibilis, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni. Et hoc, quia in intellectu nulla est contraria dispositio ad veritatem, quæ est ejus objectum.

4.ª Conclusio. Habitus opinativus non generatur in intellectu possibili per unicum actum.

Prob. Quia propositio probabilis, ex qua generatur habitus opinativus, non potest convincere intellectum. Unde ex multis actibus, oportet ut causetur habitus opinativus.

5. Conclusio. In intellectu passivo non causatur habitus nisi ex reiteratis actibus.

Manifestatur. Ut enim aliquid memoriæ firmiter imprimatur, necesse est eosdem actus pluries reiterare.

Et confirmatur, quia Philos. dicit in cap. 2. de mem. et remin. quod *meditatio confirmat memoriam*.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur: probat enim 3. concl.

Ad 2. Dicitur quod si sermo sit de actu in intellectum possibilem, conceditur totum. Si vero sermo sit de actu in appetitum, negatur conseq. Ad probationem negatur assumptum; quia enim unus actus rationis, quantumcumque intensus, non potest vincere totaliter appetitum, ideo non producit in eo habitum.

Ad 3. Conceditur totum, probat enim 1. conclusionem.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi á Deo.

Pro negativa.=Videtur quod nullus habitus infundatur á Deo hominibus.

1. Si Deus infundit aliquos habitus aliquibus hominibus. Ergo eos infundit omnibus hominibus. Quod est falsum.

Conseq. prob., quia Deus æqualiter se habet ad omnes.

2. In homine naturaliter causantur habitus ex actibus, ut dictum est articulis præcedentibus. Ergo non causat Deus in hominibus aliquos habitus, absque actibus.

Conseq. prob., quia Deus operatur in omnibus secundum modum, qui convenit naturæ ipsorum, et hoc, quia providentiæ divinæ est naturam salvare.

3. Si infunderetur aliquis habitus á Deo homini, sequeretur quod duo habitus ejusdem speciei esse possent in eodem. Sed hoc est falsum, et impossibile. Ergo non infunditur homini aliquis habitus á Deo.

Conseq. prob. Quia si aliquis habitus á Deo infunditur, per illum potest homo multos actus producere, ex quibus potest causari similis habitus, et sic erunt in eodem duo habitus ejusdem speciei, unus infusus, et alius acquisitus.

Falsitas prob. Quia duæ formæ ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sapientia, et intellectus sunt infusa á Deo, ut dicitur Eccles. 15. Sed sapientia et intellectus sunt habitus quidam. Ergo aliqui habitus sunt infusi á Deo.

Determinatio.

Distinctio. Habitus sunt in duplici differentia; quidam sunt supernaturales, quidam vero naturales. Supernaturales sunt, qui excedunt vires naturæ, ita ut non possint per actus nostrarum virium acquiri, ut sunt omnes gratuitæ virtutes, scilicet fides, spes, charitas, gratia, et hujusmodi. Naturales sunt, qui per actus nostrarum virium sunt acquisibiles, ut sunt naturales scientiæ et artes.

1.ª CONCLUSIO. Habitus supernaturales infunduntur homini á Deo.

Prob. Habitus, quibus homo disponitur ad supernaturalem finem, sunt infusi homini á Deo. Sed per habitus supernaturales disponitur homo ad supernaturalem finem. Ergo habitus supernaturales infunduntur homini á Deo.

Maior prob. Quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos: cum igitur finis supernaturalis, ad quem homo disponitur per habitus, qui est hominis beatitudo, excedat facultatem humanæ naturæ, etiam ipsi habitus excedunt facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus numquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina; ut patet de omnibus gratuitis virtutibus.

2.ª CONCLUSIO. Habitus naturales aliquando infunduntur homini á Deo.

Manifestatur. Quia cum Deus possit producere effectus secundarum causarum absque ipsis causis, ut habitum est 1. parte quæstione 105. art. 6., sicut quandoque ad ostensionem suæ virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendum suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari; sicut Apostolis dedit scientiam scripturarum, et omnium linguarum, quam homines per studium, vel per consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod hoc, quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit, quin quædam operetur, quæ natura operari non potest: sed ex hoc tantum sequitur quod Deus nihil operatur contra id, quod naturæ convenit.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod actus, qui producuntur ex habitu infusu, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem jam habitam corroborant.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 51.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum: quod aliquis habitus est á natura. A Phil. quidem, ut *in arg. cont* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Sap. 12. *Naturalis malitia ipsorum.* Id, quod aliis verbis subindicavit psal. *Alienati sunt peccatores á vulva, erraverunt ab utero.* Hoc est: peccatum, et error sunt his, de qui-

bus loquor, naturalia. Item per hoc, quod dicitur Job 31. « Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum. » Miseratio enim est habitus bonus. Et malitia malus. Vide *tertiam* conclusionem cum sua probatione. Ex his ergo scholasticis perspicacibus concludendum monstrant scripturæ, habitus aliquos esse naturales. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod aliquis habitus generatur ex frequentatis actibus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccles. 23. « Homo assuetus improperiis, in omnibus diebus suis non erudietur. » Hoc enim est, ac si aperte diceret. Ex frequentatis actibus improperandi generabitur in homine illo habitus improperandi, tam de difficili mobilis, ut numquam ad cujusque monitionem homo ille deserat habitum talem. Item per dictum Sap. 14. « Interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tamquam lex custoditus est. » Hoc est successu temporis ex actibus idololatrandi frequentatis generatus est habitus talis, ac tantus ; ut error hic, scilicet idololatria pro legitimo Dei cultu judicaretur ab iis, in quibus talis habitus generatus erat. Item per hoc, quod dicitur Hebr. 5. « Perfectorum est solidus cibus, eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali. » Constat enim, quod hic vult in summa dicere, quod habitus perfectionis generatur ex actibus frequentatis similibus, quibus scilicet, exercitati redduntur sensus ad discernendum bonum á malo. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito esse insinuatum á scripturis, et á Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Regum 19. « Quod cum audisset Saul, placatus voce Jonathæ, juravit. Vivit Dominus: quia David non occidetur, etc. Nisus est Saul configere David lancea in pariete. Misit satellites in domum David, ut custodirent illum, et interficeretur á mane. » Ex eo enim, quod ex uno actu locutionis Jonathæ, et subsequenter ex uno actu rationis Saul moventis appetitum ipsius Saul ad clementiam erga David, non est firmatus totaliter animus Saulis in ipsa clementia, ut ibi, et multis sequentibus capitulis patet, vult scriptura Scholasticis ingeniosis demonstratum esse: quod unus actus non est sufficiens ad generationem habitus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod aliqui habitus á Deo homini infunduntur. A scripturis quidem, ut *in arg. cont.* Ab Ecclesia vero per hoc, quod de S. Thoma solemniter canit. « Thomas in mundi vespere fudit thesauros gratiæ, donis plenus ex æthere morum, et sapientiæ. » De morum donis quidem, in ejus vita approbata á seipsa specialiter de habitu virginitatis loquens dicit. « S. Thomas á Deo sibi dari meruit perpetuæ continentiæ castitatem. Nam mox oranti duo Angeli astiterunt dicentes, illum á domino exauditum. Qui et ipsum circa renes stringentes dixerunt: Ex parte Dei te cingimus cingulo castitatis, quod nullatenus dissolvetur. » Hæc illa: de sapientiæ donis autem ibid. ait, « scientiam suam non tam humano ingenio, et studio, quam orationis suffragio divinitus impetravit. Quoties enim Sanctus Dei legere, disputare, scribere, vel dictare voluit: prius ad orationis secretum accessit locum. Ex quo surgens ita in promptu inveniebat, quod scriberet, vel dictaret, quasi in libro didicisset. » Hæc illa. Item per hoc, quod Papa *Joannes* 22. de habitu sapientiæ divinitus specialiter infuso in hunc doctorem sic in bulla canonizationis ejus ait. « Beatus Thomas de Aquino in Sacræ Scripturæ pagina tam super novum, quam vetus testamentum scripta, plurimaque alia Dei opera, non absque speciali Dei infusione perfecit. » Hæc ille. Nota ly *speciali infusione*, et ly *plurima Dei opera*, ubi Papa opera D. Thomæ sic, præ admiratione, vocat: et nota supra ly *donis plenus ex æthere*. Hinc erubescant illi, qui ceu parum honoris Ecclesiæ, Summique Pontificis testimonio deferentes S. Thomæ

doctrinam non tanti faciunt, quanti facienda est, immo eam dente canino morder audent; et, cum veritati luminis hujus succumbunt, ipsam á tanto doctore ex libellis quorumdam, qui re vera respectu hujus libellos, tamquam sui inferiores scripserunt, mutuatam fuisse contendunt, magis eam humanitus mendicatam, quam cœlitus speciali infusione demissam, non obstantibus præmissis agnoscentes. Hæc sint obiter, et necessario pro veritatis, et Apostolicæ Sedis reverentia dicta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SECUNDA,

DE AUGMENTO HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de augmento habituum.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum habitus augeantur.

Secundo, utrum augeantur per additionem.

Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I.

Utrum habitus augeantur.

Pro negativa.=Videtur quod habitus augeri non possint.

1. Ea, quæ augentur, sunt in genere quantitatis. Sed habitus non sunt in genere quantitatis. Ergo habitus non augentur.

Maior, quia augentum est circa quantitatem, ut dicitur 5. Phis. tex. 18.

Minor, quia habitus sunt in prima specie qualitatis, ut dictum est.

2. Perfectio non potest augeri. Sed habitus est perfectio quædam, ut dicitur 7. Phys. tex. 17. Ergo habitus non potest augeri.

Maior, quia cum perfectio importet finem, et terminum, videtur posse recipere magis et minus.

3. Ad id, quod potest augeri, est alteratio. Sed ad habitum non est alteratio, ut dicitur 7. Phys. tex. 15. Ergo habitus non potest augeri.

Maior, quia in his, quæ suscipiunt magis, et minus, est alteratio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fides augeri potest. Sed fides est habitus quidam. Ergo habitus possunt augeri.

Maior, quia Lucæ 17. discipuli dixerunt Domino: *Domine adauge nobis fidem.*

Determinatio.

Quid sit habitus augeri.

Habitus, sive quascumque alias formas augeri, nihil aliud est, quam ipsas fieri perfectiores.

Manifestatur. Pro quo est sciendum quod augmentum proprie pertinet ad quantitatem. Unde nihil proprie dicitur augeri, vel minui, nisi quantum: tamen propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, qua sub imaginatione cadunt, augmentum et alia ad corporalem quantitatem pertinentia, transferuntur ad res spirituales. Unde augeri translatum est á quantitate ad ipsas formas, ita ut sicut dicitur aliqua quantitas magna, vel parva, sic posit dici aliqua forma magna, vel parva, et ita dicitur magna, vel parva scientia, sanitas, justitia, et hujusmodi. Consistit autem similitudo, sive convenientia inter augmentum quantitatis, et formæ, in hoc quod sicut in quantitatibus corporeis dicitur aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem perducitur, sic forma dicitur magna ex hoc quod est perfecta,

et propter hoc, *in his, quæ non mole magna sunt, idem est maius quod melius*, ut Aug. dicit 8. de Trin. cap. 1. Unde quando quæritur, utrum habitus augeantur, sensus est utrum possint fieri perfecti, vel ex minori perfectione possint pervenire ad maiorem perfectionem.

1.ª *Distinctio.* Perfectio formæ dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. In quantum attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, ipsa dicitur esse parva, vel magna, puta magna, vel parva sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis, vel minus album, vel sanum.

Diversorum sententia.

Circa intensionem, et remissionem habituum, et formarum fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in com. prædic. c. de qualit.

Prima opinio fuit Platonicorum, qui ponebant ipsas qualitates, et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant: ex hoc enim dicebant, habere indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem.

Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates, et habitus in se non recipiebant magis et minus, sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem, puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum, et hanc opinionem tangit Arist. in prædic. qualitatis.

Tertia fuit opinio stoicorum, media inter has; posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis, et minus, sicut artes: quidam autem non, sicut virtutes.

Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates, ut formæ immateriales, non recipiunt magis et minus: materiales autem recipiunt.

Vera sententia.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, primo repetenda est distinctio posita in principio corporis, quæ est quod formæ dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum se, scilicet secundum ea, quæ conveniunt sibi ex earum specifica ratione: puta albedo, calor, sanitas et alia hujusmodi, prout sunt quædam species qualitatis; alio modo, ut participantur á subjecto, puta calor, ut participatur á ligno et ferro; albedo prout participatur á nive, et cigno; et sanitas, ut participatur ab hoc, vel ab illo homine.

2.ª *Distinctio.* Deinde est considerandum quod formæ, prout considerantur secundum earum specificam rationem, secundum se sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt, quæ secundum se, vel secundum aliquid sui sortiuntur speciem, hoc est habent suam differentiam sine ordine ad aliquod extraneum: ut sunt calor, color, et alia hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo minus substantia, quæ est per se ens. Quædam vero sunt, quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, hoc est, habent suas differentias cum ordine ad aliquod extraneum: sicut est motus, qui habet speciem á termino, sanitas, scientia, et alii habitus, qui respiciunt objectum á quo habent speciem.

Prima propositio. Formæ quæ constituuntur in specie ex intrinseco solo, et non habent suas differentias, cum ordine ad aliquod extrinsecum, non habent ex se, unde suscipiant magis, et minus.

Prob. Illud, secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, ita ut quæcumque ad illud attingunt, sub specie una contineantur; quæ vero recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertineant ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectionem. Ergo formæ, quæ ex intrinseco specificantur, non possunt recipere magis vel minus, nec variari se-

cundum maiorem, et minorem, perfectionem secundum se.

Antec. prob., quia *species rerum sunt sicut numeri*, ut dicitur 8. Met. tex. 10.

Conseq. prob., quia in numeris additio, vel diminutio variat speciem.

Secunda propositio. Formæ, quæ specificantur cum ordine ad aliquod extraneum possunt secundum seipsas diversificari in plus, vel in minus, et remanere eædem secundum speciem.

Prob. Quia tales formæ possunt accedere magis et minus ad illud extrinsecum, et non variatur species propter unitatem illius extrinseci, sicut motus, et sanitas habitus, et alia hujusmodi.

Tertia propositio. Si consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates, et formæ recipere magis et minus, et quædam non.

Manifestatur dupliciter. Primo secundum Simplicium, qui in com. prædic. qualit. assignat differentiam inter hujusmodi formas, secundum quod participantur á subjecto, ex hoc quod formæ, quæ participantur á subjecto, sunt in duplici differentia; quædam participantur substantialiter, et quædam participantur mediis actionibus, et passionibus. Formæ, quæ participantur substantialiter, sunt formæ de genere substantiæ, et quia substantia non suscipit magis, et minus, hinc fit ut formæ participatæ substantialiter, non participentur secundum magis et minus, et quia quantitas est propinqua substantiæ, et forma et figura consequuntur quantitatem, ideo hujusmodi formæ non participantur secundum magis, et minus; et ideo Arist. dicit 7. Phys. tex. 15. quod *recipiens formam et figuram non dicitur alterari*. Aliæ autem qualitates, quæ sunt magis remotæ á substantia, conjunguntur actionibus et passionibus, et ideo participantur secundum magis et minus.

Secundo potest magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id, á quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participetur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam: et inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc Phil. dicit 8. Met. tex. 10. quod *sicut numerus non habet magis, neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem*, idest quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia*, idest secundum materiales dispositiones, *invenitur magis, et minus in substantia*. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas, est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet formam illam; quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis, et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem: et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum, et de relationibus, ut duplum et triplum, et de figuris ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Arist. in prædic. qualit. ubi assignans rationem, quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit: *quæ quidem recipiunt trigoni rationem, et circuli, et similiter trigona, vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione. Unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

1.ª Conclusio. Habitus, et dispositiones augentur secundum se.

Prob. Formæ, quæ includunt in sui ratione ordinem ad aliud, augeri possunt secundum se. Sed habitus et dispositiones dicuntur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur 7. Phis. tex. 17. Ergo habitus, et dispositiones secundum se possunt augeri, prout dicitur maior, vel

minorem dispositionem corporis animalis, et maior vel minor scientia, secundum quod respicit plura, vel pauciora scibilia.

Maior patet ex secundo membro secundæ distinctionis, et ex secunda propositione superius probata.

2.ª Conclusio. Habitus, et dispositiones possunt augeri etiam secundum participationem subjecti.

Prob. Formæ, quæ non dant speciem subjecto, neque in sui ratione includunt indivisibilitatem, possunt augeri. Sed habitus, et dispositiones non dant speciem subjecto, neque in sui ratione includunt indivisibilitatem. Ergo habitus et dispositiones possunt augeri ex parte subjecti, quatenus scilicet æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine.

Maior patet ex secunda ratione adducta ad probandam tertiam propositionem.

Quomodo autem supra dicta se habeant circa virtutes, quomodo scilicet possint augeri, vel non, dicetur infra quæst. 66. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliqua augeri contingit dupliciter. Uno modo, proprie: alio modo, secundum quamdam similitudinem. Proprie dicitur augeri quod acquirit maiorem quantitatem: secundum similitudinem augetur illud, quod acquirit maiorem perfectionem. Primum augmentum convenit soli quantitati. Secundum potest convenire etiam formis. Ad maiorem igitur dicitur quod est vera de his, quæ proprie augentur, et ad minorem subsumendam dicitur quod habitus augentur secundum similitudinem, prout hoc nomen est transaltum á corporalibus ad spiritualia, ut dictum est in principio corporis.

Ad 2. Dicitur quod perfectio est duminor sanitas, quæ respicit maiorem vel plex. Quædam, quæ est terminus sui subjecti, dans ei esse specificum, vel quæ includit indivisibilitatem: ut species numeri. Quædam vero est, quæ non dat esse specificum suo subjecto, nec includit in sui ratione indivisibilitatem. Ad maiorem igitur dicitur, quod perfectio primi generis non potest augeri: secus est de perfectionibus secundi generis. Et ad minorem dicitur quod habitus, et dispositiones non dant esse specificum subjecto, nec includunt indivisibilitatem, unde non repugnat ut possint augeri et secundum se, et ut participantur á subjecto.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod alteratio, primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei, in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius: facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum. Et similiter facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur 7. Phys. tex. 20.

ARTICULUS II.

Utrum habitus augeantur per additionem.

Pro affirmativa.==Videtur, quod augmentum habituum fiat per additionem.

1. In quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione. Ergo nec in habitibus fit augmentum sine additione.

Antec. probat., quia libro 1. de Gener. tex. 31. dicitur quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum.*

Conseq. prob., quia nomen augmenti á quantitatibus corporalibus transfertur ad formas.

2. Quod augetur per actionem alicujus agentis, augetur per additionem: sed habitus augetur per actionem alicujus agentis. Ergo habitus augetur per additionem.

Maior, quia omne agens facit aliquid in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto.

3. Illud, quod non est album, non fit album, nisi per adventum albedinis. Ergo id, quod est minus album, non fit magis album, nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem. Et sic formæ augmentum fit per additionem novæ formæ.

Conseq. prob., quia sicut quod non est album, est in potentia album; ita quod est minus album, est in potentia ad magis album.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 4. Phys, tex. 84. dicit. *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minus calidum.* Ergo pari ratione, nec in aliis formis, quæ augentur, est aliqua additio

Determinatio.

Quia solutio hujus quæst. pendet ex his, quæ dicta sunt in præced. art., ideo breviter aliqua ex his repetenda sunt.

Et primo dictum est quod formæ sunt in duplici differentia. Quædam sunt absolutæ, quæ non habent suas specificas differentias in ordine ad aliquod extraneum, ut sunt calor, color, etc.

Quædam vero sunt formæ, quæ specificantur per ordinem ad aliud, ut sunt motus et habitus, tum animæ, tum corporis, ut dictum est.

Dictum est secundo, quod augmentum formæ potest fieri, vel quatenus secundum se et absolute consideratur, vel per participationem á subjecto.

Dictum est tertio, quod formæ absolutæ, quæ non habent ordinem ad extrinsecum, secundum suam naturam, non augentur secundum se. Et ratio est, quia esse specificum est fixum, et indivisibile, et propterea non potest suscipere magis et minus.

Dictum est quarto quod formæ, quæ includunt respectu ad extrinsecum, secundum se possunt augeri, absque variatione speciei, per hoc quod magis appropinquant ad illud extrinsecum, ut de motu, sanitate, et scientia dictum est.

Dictum est quinto, quod ex participatione subjecti aliquæ formæ non augentur, scilicet illæ, quæ substantialiter recipiuntur, ut dicebat Simplicius, vel illæ, quæ dant esse specificum subjecto, vel habent annexam intrinsece indivisibilitatem. Cæteræ vero omnes augentur, scilicet quæ participantur media actione et passione, ut expositum est.

His sic summarie repetitis, ponuntur sequentes conclusiones.

1.ª Conclusio: augmentum formarum et habituum, quod est ex diversa participatione subjecti, non fit per additionem formæ ad formam, sed fit per hoc quod subjectum magis, vel minus participat unam et eamdem formam.

Prob. duplici ratione, quarum prima probat universaliter de omnibus formis, quæ augentur ex parte subjecti, quod scilicet nulla ipsarum augetur per additionem novæ formæ, ex subjecto. Altera vero probat solum quod formæ absolutæ non includentes extrinsecum, non augentur per additionem novæ formæ.

Prima ratio. Agens quod de novo introducit aliquam formam in aliquo subjecto, non facit formam, sed facit ut subjectum de novo participet formam. Ergo agens quod auget formam jam existentem in subjecto, ipsam intensive augendo, non facit novam formam, sed facit ut subjectum magis participet eamdem formam.

Antec. prob., quia forma non fit, sed compositum, ut dicitur 7. Metaph. tex. 32. Calefaciens enim non facit calorem, sed calidum, hoc est ut calefactibile participet actu calorem.

Conseq. probatur, quia sicut se habet agens de novo introducens formam, ad ipsam formam, ita agens quod agit intensive, ad augmentum formæ. Unde sicut ignis, qui primo calefacit aliquod

frigidum, non facit calorem, sed facit, ut illud subjectum participet calorem: ita ignis intendens calorem jam introductum, non facit novum calorem sed priorem auget per hoc, quod subjectum magis ipsum participat.

Secunda ratio. Si in formis intelligeretur augmentum per additionem, vel hujusmodi additio fieret ex parte formæ, vel ex parte subjecti, non potest dici quod fieret ex parte formæ, quia forma absoluta, si ei aliquid addatur, variat speciem, ut dictum est: variatur enim species coloris, si albedini addatur aliquis color, puta cum ex albo fit palidum. Nec ex parte subjecti, et manifestatur: nam si additio fieret ex parte subjecti, vel fit ex hoc quod una pars subjecti de novo recipit formam quam prius non habebat: ut si dicatur frigus crescere in homine, quia prius frigebat in una parte, et postea frigescit in pluribus: vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam. Sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed utrumque horum modorum non facit aliquid magis, sed majus tale, puta album, vel calidum. Patet ergo quod augmentum formæ ex parte subjecti, non fit per additionem alicujus novæ formæ.

2.ª Conclusio. Augmentum formarum quæ specificantur per ordinem ad aliquod extrinsecum, quæ scilicet augentur secundum se, fit per additionem.

Prob. In duabus formis, quæ respiciunt aliquod extrinsecum, scilicet in motu, et in scientia. Augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus, in quo est, vel secundum viam, per quam est, et tamen manet eadem species, propter unitatem termini.

Similiter etiam scientia potest augeri secundum seipsam, per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ, secundum speciem.

Sciendum tamen quod motus et scientia non solum augentur secundum se per additionem, ut dictum est, sed augentur etiam, sicut aliæ formæ absolutæ, ex parte subjecti secundum intensionem: augetur enim motus intensive, in quantum idem motus potest magis, vel minus expedite fieri: et scientia etiam augetur intensive, quatenus expeditius et clarius, unus homo, alio se habet, in eisdem conclusionibus considerandis.

3.ª Conclusio. In habitibus corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem.

Prob. Quia non dicitur animal sanum, aut pulchrum simpliciter, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subjecti participantis.

Quomodo autem supradicta se habeant ad habitus virtutum, utrum scilicet virtutes augeantur per additionem, vel per participationem maiorem subjecti, dicetur infra quæst. 66. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum. Uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium. Alio modo per solam intensionem, absque omni additione, sicut est in his, quæ rarefiunt, ut dicitur, 4. Phys. tex. 63.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam: sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probanem dicitur quod non est eadem ratio de eo, quod est album in potentia, et de eo, quod est minus album. Id enim quod

nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam, et ideo agens causat novam formam in subjecto: sed id, quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum, et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.

Pro affirmativa.=Videtur quod quilibet actus augeat habitum.

1. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum, ut supra dictum est. Ergo multiplicatis actibus, augetur habitus.

2. Omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur 2. Ethic, cap. 1. Ergo si aliqui actus augent habitum, quilibet actus augebit ipsum.

Conseq. prob., Quia *de similibus idem est judicium.*

3. Quilibet actus est similis habitui, á quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Conseq. prob., quia simile augetur suo simili.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, utpote cum negligenter fiunt, ut dicitur 2. Ethic. cap. 2. Ergo non omnis actus auget habitum.

Conseq. prob., Quia idem non est causa contrariorum, et in proposito, idem actus non potest esse causa augmenti, et diminutionis habitus.

Determinatio.

Distinctio. Aliquis habens habitum, potest producere tria genera actuum. Potest enim producere actum intensiorem ipso habitu, actum æque intensum; et actum minus intensum.

Manifestatur hæc distinctio. Nam usus habituum in voluntate hominis consistit ut ex supra dictis patet. Unde sicut aliquis habens habitum, potest non uti illo, vel etiam agere actum contrarium, ita potest contingere ut utendo habitu, producat actum non correspondentem intensioni habitus, sed intensiorem, vel æque, vel minus intensum.

1.ª Conclusio. Omnis actus proveniens ab aliquo habitu, qui est intensior vel saltem æque intensus proportionaliter habitui, auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius.

Prob. á simili in augmento animalis, Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem: sed multiplicato alimento tandem fit augmentum, ita etiam multiplicatis actibus, æqualiter, vel magis intensis crescit habitus.

2.ª Conclusio. Actus minus intensi non solum non augent habitum, nec disponunt ad augmentum, sed potius agunt ad diminutionem ipsius.

Prob. Actus minus intensi non sunt similes habitui, ex quo procedunt. Ergo non causant, nec disponunt ad augmentum habitus.

Conseq. prob., quia *similes actus, similes habitus causant*, ut dicitur 2. Ethic. c. 1. et 2.

Antec. Quia similitudo, aut dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem, vel diversam, sed etiam secundum eumdem, vel diversum participationis modum ejusdem qualitatis: est enim dissimile non solum nigrum ab albo, sed etiam magis album á minus albo: fit enim etiam motus á minus albo in magis album, tamquam inter opposita, ut dicitur 5 Phys. tex. 52.

Habitus igitur minus intensus non est similis habitui, quamvis ab illo sit, et ideo ipsum non auget, nec ad ejus augmentum disponit, immo cum sit dissimilis, magis ad ejus diminutionem disponit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod non quilibet actus est causa habitus, ut dictum est. Unde multiplicatis actibus, qui

sunt causa habitus, augetur habitus, non autem multiplicatis his, qui non sunt causæ.

Ad 2. Negatur maior, licet enim omnes actus procedentes ab habitu, sint similes, quatenus habent eamdem qualitatem, tamen minus intensi non sunt similes, quantum ad modum participandi, ut dictum est.

Ad 3. Eodem modo dicitur quod non quilibet actus est similis omnino habitui, á quo procedit, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 52.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod habitus potest augeri: ut *Luc.* 17. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Pro quo vide 2. 2. *q.* 5. *ar.* 4. Item per hoc, quod dicitur Ephes. 4. *In charitate crescamus*, et Philipp. 1. *Oro, ut charitas vestra magis, ac magis abundet.* Vide 2. 2. *ar.* 2. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, et Phil. esse insinuatum, quod habitus augetur, et non augetur, per additionem. Quod sic augeatur. Ut Eccl. 1. *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Hoc est. Si habenti scientiam addatur scientia, quod utique per additionem fieri, etiam verbaliter, sonat, ipsi additur et dolor. Quod non augeatur. Ut 4. *Physic.* secundum quod jacet *in arg. cont. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod non omnis actus auget habitum suum. A Phil. quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi notabis, et pro corollarii præmissi dicto ly *Ne devotionem amittant*, stare Philosophum: quasi attendendo illi patrum timori, quod vanus non est, sed rationabilis. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Hier. 48. *maledictus, qui facit opus Dei negligenter.* Præsupponitur enim hic, quod iste homo, cum faciat opus Dei, habuerit bonum habitum, idest inclinationem quamdam ad faciendum illud. Quia vero facit hoc, idest actum istum exequitur negligenter, ideo maledictus est, idest, perdit saltem paulatim illum bonum habitum. Item per hoc, quod dicitur Apoc. 3. *quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Quoniam enim iste se divitem in spiritu æstimabat, opera salutis remissus agebat, et ideo habitum bonum, quem prius habuerat, pedetentim, et quasi insensibiliter, amittebat: et hoc est ly « incipiam te evomere ex ore meo. Sic ergo remissa manus operatur egestatem. » Prov. 10. Per omnia itaque prædicta scripturæ, quasi scholastice loquentes, in proposito dicunt. Non omnis actus habitum suum auget, cum aliquis eum, vel in totum, vel in partem, diminuat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA TERTIA,

DE CORRUPTIONE, ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diminutione, et corruptione habituum.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum habitus corrumpi possit.
Secundo, utrum possit diminui.
Tertio, de modo corruptionis, et diminutionis.

ARTICULUS I.

Utrum habitus corrumpi possit.

Pro negativa. — Videtur quod habitus corrumpi non possit.

1. Natura non corrumpitur, manente eo, cujus est natura. Sed habitus inest sicut quædam natura. Ergo habitus non potest corrumpi, manente subjecto.

Minor, quia operationes secundum habitum propterea sunt delectabiles.

2. Prob., specialiter quod habitus scientiæ non possit corrumpi. Si habitus scientiæ corrumpitur, aut corrumpetur ad corruptionem sui objecti; aut á contrario. Sed neutro modo potest corrumpi. Ergo habitus scientiæ non potest corrumpi.

Maior prob., quia omnis corruptio formæ, vel est per corruptionem subjecti, vel est á contrario: sicut ægritudo corrumpitur, corrupto animali, quod est ejus subjectum, vel etiam superveniente sanitate, quæ est ei contraria.

Minor prob. quoad utramque partem. Non corrumpitur ad corruptionem subjecti, quia subjectum scientiæ, quod est intellectus, est incorruptibile, ut dicitur 1. de anim. tex. 65., neque á contrario, quia species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur 7. Metaph. tex. 52.

3. Habitus scientiæ non potest corrumpi. Ergo nec habitus virtutum possunt corrumpi.

Conseq. prob. quia *virtutes sunt permanentiores disciplinis*, ut dicitur 1. Ethic. cap. 10.

Antec. prob., quia cum omnis corruptio fiat per aliquem motum, si scientia corrumpitur: aut corrumpitur per motum per se animæ, quæ est subjectum ipsius scientiæ; et hoc non, quia anima non movetur per se: aut per motum per accidens, quatenus, scilicet anima movetur ad motum corporis; et hoc etiam non potest esse, quia nulla transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, qui est locus specierum sine corpore. Unde ponitur quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. lib. de longitudine, et brevitate vitæ c. 2. dicit, quod *scientiæ corruptio est oblivio et deceptio*: peccando enim aliquis habitum virtutis amittit, *et ex contrariis actibus, virtutes generantur et corrumpuntur*, ut dicitur 2. Ethic. cap. 3.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Habitum sive quamcumque formam corrumpi, dupliciter contingit; per se et per accidens. Tunc corrumpitur per se, quando corrumpitur á contrario. Tunc per accidens, quando corrumpitur ad corruptionem sui objecti. Videndum est igitur primo, an habitus corrumpatur per accidens. Deinde an corrumpatur per se.

2.ª *Distinctio.* Habitus sunt in triplici differentia. Quidam sunt in subjecto corruptibili, et habent contrarietatem secundum se, et hujusmodi sunt habitus corporales, quorum subjectum, scilicet corpus, est corruptibile, et habent contrarium, puta sanitas habet infirmitatem sibi contrariam, et pulchritudo deformitatem. Quidam vero sunt habitus, quorum subjectum est incorruptibile, et non habent contrarium, nec secundum se, nec ratione suæ causæ: et talis est habitus primorum principiorum, tam speculabilium, quam practicorum. Subjectum enim hórum habituum est incorruptibile; quia est ipse intellectus. Non habent contrarium secundum se, quia species intelligibiles non habent aliquod contrarium, nec habent contrarium ratione suæ causæ; quia causa horum habituum est intellectus agens, cui nihil contrariatur.

Quidam vero sunt habitus, quorum subjectum principale est incorruptibile, secundarium vero est corruptibile, et

habent contrarium, saltem ex parte causæ, et tales habitus sunt scientia, et opinio, quæ sunt in intellectu, tamquam principali subjecto; in sensu vero secundario, ut dictum est quæst, 50. art. 3. ad 3. Habent vero contrarium ex parte causæ dupliciter. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit; etenim enunciationi, quæ est: bonum est bonum, contraria est ea: bonum non est bonum, secundum Phil. 2. Perihe. cap. ult. Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophysticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ. Unde Phil. dicit, quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est.

1.ª Conclusio. Habitus corporales sunt corruptibiles per se et per accidens.

Prob. Habitus qui habent secundum se contrarium, et quorum subjectum est corruptibile, sunt corruptibiles per se et per accidens. Sed habitus corporales habent contrarium secundum se, et etiam subjectum corruptibile, ut dictum est. Ergo habitus corporales, et per se, et per accidens sunt corruptibiles.

2.ª Conclusio. Habitus primorum principiorum, tum speculabilium, tum etiam practicorum non potest corrumpi per se, nec per accidens.

Prob. Habitus quorum subjectum est incorruptibile, et non habent contrarium, nec secundum se, nec ratione suæ causæ, sunt omnino incorruptibiles. Sed habitus primorum principiorum habent subjectum incorruptibile, et non habent contrarium, nec secundum se, nec ratione suæ causæ, ut dictum est. Ergo habitus primorum principiorum tum speculabilium, tum practicorum, sunt omnino incorruptibiles.

3.ª Conclusio. Habitus scientiæ sunt per accidens incorruptibiles ex parte principalis subjecti; ex parte vero inferiorum virium per accidens sunt corruptibiles, per se vero possunt corrumpi.

Prob. quoad omnes partes. Quod ex parte principalis subjecti sint incorruptibiles per accidens, prob. Quia eorum principale subjectum, quod est intellectus, est incorruptibile.

Quod sint corruptibiles per accidens ex parte inferiorum virium prob. Quia eorum secundarium subjectum est corruptibile, scilicet vires inferiores.

Quod vero sint per se corruptibiles, prob. Habitus qui habent contrarium, saltem ex parte causæ, sunt per se corruptibiles. Sed habitus scientiæ, et opinionis habent contrarium, ex parte saltem causæ, ut dictum est. Ergo hujusmodi habitus sunt per se corruptibiles.

4.ª Conclusio. Habitus virtutis, et vitii sunt per se corruptibiles.

Manifestatur. Nam virtutum quædam sunt intellectuales, et hæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur 6. Ethic. cap. 1. Et de his est eadem ratio, quæ est de scientia, et opinione, de quibus dictum est, quod per se possunt corrumpi, et etiam per accidens, respectu secundarii subjecti. Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc, quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis, vel vitii.

Breviter igitur colligendo responsionem ad quæsitum, dicitur primo, quod habitus corporales sunt corruptibiles per se, et per accidens. Per se quia habent contrarium. Per accidens quia subjectum eorum est corruptibile.

Secundo. Habitus primorum principiorum tum speculabilium, tum practicorum sunt incorruptibiles per se, quia carent contrario, et per accidens, quia

intellectus in quo sunt, ut in subjecto, est incorruptibilis.

Tertio. Habitus scientiæ, et opinionis per se sunt corruptibiles, quia habent contrarium ex parte causæ: per accidens vero sunt corruptibiles, ex parte secundarii subjecti, non autem ex parte subject i principalis.

Quarto. Habitus virtutum se habent ad corruptibilitatem, vel incorruptibilitatem, ut scientia, et opinio quæ per se sunt habitus corruptibiles á contrario: per accidens vero, respectu principalis objecti, non possunt corrumpi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod (ut dicitur 7. Ethic. cap. 10.) *habitus similitudinem habeat naturæ, deficit tamen ab ipsa.* Similitudo consistit in hoc, quod sicut quod est ex natura, est delectabile, ita quod procedit ex habitu: et sicut natura operatur eodem modo, ita et habitus. Tamen habitus non est natura, sed quoddam superveniens naturæ: et propter similitudinem hanc, sicut natura nullo modo removetur ab eo, cujus est natura, ita habitus cum difficultate removetur ab eo, cujus est habitus.

Ad 2. Negatur minor, præcipue quoad secundam partem: corrumpitur enim á contrario. Ad cujus probationem dicitur, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium; enunciationibus tamen, et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est. Unde scientia habet contrarium ex parte causæ.

Ad 3. Negatur antec. Ad prob. dicitur quod scientia potest corrumpi per utrumque motum, tum animæ, tum corporis, differenter tamen: per motum enim corporalem corrumpitur scientia, non quantum ad radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Corrumpitur etiam per motum animæ, non quidem physicum (hoc enim caret) sed per motum intelligibilem rationis, per quem potest corrumpi scientia, etiam quantum ad radicem habitus: et idem dicendum est de habitibus virtutum. Neg. etiam conseq., et ad prob. dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, non ex parte subjecti, vel causæ, sed ex parte actus virtutum. Usus enim virtutum est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II.

Utrum habitus possit diminui.

Pro negativa.=Videtur quod habitus diminui non possit.

1. Forma simplex non potest diminui. Habitus est forma simplex. Ergo habitus non potest diminui.

Maior, quia simplex, aut totum habetur, aut totum amittitur.

Minor, quia habitus est quædam qualitas.

2. Si habitus potest diminui, aut hoc convenit ei secundum se, aut ratione sui subjecti. Sed habitus non potest diminui secundum se, nec ratione subjecti. Ergo habitus nullo modo diminuitur.

Maior, quia quod convenit accidenti, convenit ei secundum se, vel ratione sui subjecti. Sed habitus est accidens. Ergo si habitus diminuitur, hoc convenit ei ratione sui subjecti, vel secundum se.

Minor prob. quoad utramque partem. Non convenit habitui diminui secundum se, quia habitus secundum se non intenditur, nec remittitur, alioquin sequeretur quod aliqua species prædicaretur de suis individuis secundum magis et minus. Non ratione subjecti, quia sequeretur quod habitui accideret aliquid proprium, quod non sit commune ei, et subjecto. Sed hoc est inconveniens. Ergo non potest diminui ratione subjecti.

Sequela prob., quia habitus haberet hoc proprium quod secundum se esset sine augmento et decremento, et in

subjecto esset diminuibilis, vel augmentabilis.

Quod sit inconveniens, prob. Quia formæ, cui convenit aliquid quod est sibi proprium, et non commune cum subjecto, est separabilis. Unde si habitus secundum se non posset diminui, sed solum ei conveniret ratione subjecti, esset forma separabilis à subjecto, quod est impossibile.

3. Habitus non possunt diminui secundum se, ut probatum est. Ergo neque possunt diminui ratione sui subjecti.

Conseq. prob., quia ratio, et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis consistit in concretione ad subjectum, et propterea quodlibet accidens diffinitur per suum subjectum. Igitur si habitus secundum se non diminuitur, nec poterit diminui ratione subjecti, et é converso; quia scilicet subjectum ponitur in diffinitione accidentis, et pertinet ad accidens secundum se.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Habitus possunt augeri, ut quæstione præcedenti ostensum est. Ergo possunt etiam diminui.

Conseq. etiam probat. Contraria nata sunt fieri circa idem. Sed augeri, et diminui sunt contraria. Ergo habent fieri circa idem. Si igitur habitus potest augeri, potest etiam diminui.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Habitus potest diminui, tum ex parte subjecti participantis, tum etiam secundum se.

Prob. Habitus potest augeri secundum se, et ratione subjecti á quo participatur, ut probatum est, quæst. præced. art. 1. Ergo his modis potest etiam diminui.

Conseq. prob. argumento pro affirmativa inducto, quia scilicet contraria sunt nata fieri circa idem.

Secunda concl. Habitus diminuitur ab eadem causa, á qua corrumpitur.

Prob. Habitus augetur á causa, á qua generatur. Ergo diminuitur á causa, á qua corrumpitur.

Conseq. prob., quia sicut generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius, ita diminuito est quædam via ad corruptionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod habitus potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum se; et sic est forma simplex, et non accidit ei diminutio. Alio modo potest considerari, secundum quod participatur á potentia diversis modis, quæ tamen diversitas participationis provenit ex indeterminatione potentiæ participantis, quia scilicet diversimode potest unam formam participare vel quæ potest ad plura se extendere, et sic habitus augetur, et diminuitur.

Ad 2. Negatur minor quoad utramque partem, potest enim habitus (licet non omnes) diminui, et secundum se, et ratione subjecti. Ad probationem primæ partis dicitur, quod habitus, qui secundum se diminuitur, ut est, qui in sui ratione includit ordinem ad aliud salva unitate specifica, potest diminui et augeri, ut ostensum est in art. 1. quæst. 52., non quod essentia suscipiat magis et minus, sed per maiorem accessum, vel recessum ad illum extrinsecum.

Ad probationem alterius partis negatur conseq. Ad probationem dicitur quod in ea supponitur unum falsum, scilicet quod habitus, qui diminuitur ex parte subjecti participantis, non diminuatur secundum se: hoc enim est falsum. Diminuitur enim habitus, sicut et augetur, etiam secundum se, quando diminuitur, vel augetur ex parte subjecti. Non enim est possibile ut calor magis participetur á subjecto, nisi sit maior calor, et etiam implicat quod calor minus participetur á subjecto, et non minuatur secundum suam essentiam. Unde habitus non habet aliquid quod non sit commune subjecto, quia si diminui-

tur ex parte subjecti, diminuitur etiam secundum se.

Sed animadvertendum quod ly secundum se, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut significat rem, scilicet ipsum habitum, vel formam, et sensus est quod habitus, secundum se, idest ipsa res, et natura, quæ est habitus augetur, vel diminuitur. Alio modo, ly secundum se, potest significare radicem, et causam diminutionis, vel augmenti: et est sensus quod habitus, secundum se, non augetur, idest non habet causam, et radicem sui augmenti, vel suæ diminutionis. Si igitur accipiatur primo modo, habitus qui augetur et diminuitur, ex diversa participatione, augetur etiam secundum se, idest res, quæ est habitus, augetur et diminuitur. Si secundo modo, non augetur, nec diminuitur secundum se (loquendo de habibitus absolutis) sed solum ex parte subjecti. Hoc est, radix augmenti non est in habitu, secundum se considerato, sed convenit ei ratione subjecti. In albedine enim, secundum se considerata, non est aliqua causa augmenti, vel diminutionis, sed hæc conveniunt sibi, quia diverso modo participatur á subjecto, et sic de aliis.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod in ratione accidentis cadit subjectum, diversimode tamen, et ex hac diversitate provenit quod non semper id, quod convenit accidenti ex subjecto, conveniat ei, secundum se. Pro quo est considerandum, quod accidens dupliciter consideratur: uno modo ut significatur in abstracto; alio modo ut significatur in concreto. Accidens significatum in abstracto, importat quidem habitudinem ad subjectum, sed hujusmodi habitudo incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur qua aliquid est album, et ideo in definitione accidentis in abstracto non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia. Dicimus enim quod Simitas est curvitas nasi. Sed in accidente in concreto significato, incipit habitudo á subjecto, et terminatur ad accidens. Dicitur enim album quod habet albedinem, propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum, tamquam genus, quod est prima pars definitionis. Dicimus enim quod simus est nasus curvus. Unde quod convenit accidenti ex parte subjecti, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto: et quia diminutio attribuitur habitui ratione subjecti, ideo non attribuitur habitui secundum se, in abstracto, sed solum in concreto. Patet igitur quod aliquid potest convenire accidenti, ratione sui subjecti, quod tamen non est de ratione accidentis abstracte accepti, propter quod recte negata fuit consequentia.

Hæc autem vera sunt de habitibus absolutis. De his enim qui habent ordinem ad aliud, jam dictum est, quod convenit eis diminui secundum se, quatenus ex intrinseco habent ut augeantur, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

Pro negativa.==Videtur quod habitus non corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

1. Passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu. Ergo neque habitus diminuuntur, aut corrumpuntur per cessationem ab actu.

Antec. prob., quia albedo non diminuitur, si cesset ab actu immutandi visum, nec calor si non calefaciat.

Consequentia probatur, quia habitus permanentiores sunt, quam passibiles qualitates, ut patet ex dictis qu. 49. art. 2.

2. Illud per quod aliquid corrumpitur, vel minuitur, debet habere rationem causæ moventis. Sed cessatio ab actu non importat causam moventem.

Ergo per cessationem ab actu, non corrumpitur, nec diminuitur habitus.

Maior. Nihil mutatur absque causa movente. Sed corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Ergo causa corruptionis et diminutionis debet esse causa movens.

3. Ea quæ sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Sed habitus scientiæ et virtutis sunt supra tempus. Ergo non corrumpuntur, nec diminuuntur per diuturnitatem temporis, si diu aliquis cesset ab actu.

Minor, quia habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. lib. de longit. et brevit. vitæ cap. 2. dicit, quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio.* Et etiam 8. Ethic. cap. 5. dicitur, quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*, et eadem ratione alii habitus virtutum, per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest movere dupliciter. Uno modo per se. Alio modo per accidens. Illud dicitur movere per se, quod movet secundum rationem propriæ formæ: sicut ignis dicitur calefaciens per se, quia ratione propriæ formæ calefacit. Illud vero dicitur movere per accidens, quod removet prohibens motum, ut dicitur 8. Physic. tex. 27.

Conclusio. Cessatio ab actu, est causa per accidens corruptionis, vel diminutionis aliquorum habituum in quantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum.

Prob. Cessatio ab eo quod est impeditivum, ne succrescant contraria corrumpentia, vel diminuentia habitum, est causa per accidens corruptionis, vel diminutionis habitus. Sed actus est impeditivus ne succrescant contraria corrumpentia, vel diminuentia habitum, cujus est actus. Ergo cessatio ab actu est causa per accidens corruptionis, vel diminutionis habitus, in quantum scilicet per cessationem ab actu succrescunt contraria corrumpentia vel diminuentia habitum, quæ contraria per actum impediuntur, vel supprimuntur.

Maior, quia ut dictum est, habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur, ex contrario agente. Ergo cessatio ab eo, quod est impeditivum horum contrariorum, erit causa per accidens corruptionis vel diminutionis habitus.

Minor manifestatur, tum in virtutibus moralibus, tum etiam in scientia, quæ est virtus intellectualis. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, et passionibus: cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium: et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. et ad ejus probationem, quod etiam calor per ces-

sationem á calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum, et album similiter corrumperetur, si nigredo incresceret.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod est vera de causa movente per se, non de ea, quæ solum est causa per accidens, qualis est cessatio ab actu.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod scientiæ, et virtutes non solum sunt in parte intellectiva, sed etiam in sensitiva, ex qua parte subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur, quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Phil. dicit 4. Physic. tex. 117. quod *tempus est causa oblivionis.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 53.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, et Phil. quod habitus corrumpi potest. A Phil. quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi ex ly *scientiæ corruptio est oblivio,* inferas ab oppositis, quod meditatio confirmat scientiam. Ex eo enim, quod meditatio confirmat memoriam (ut dicit Philosophus in capit. de memoria, et reminiscentia) patet: quod confirmat scientiam. Quinimo ipsa rerum meditatio generat scientiam; in quantum fere semper aliquid de novo circa res jam scitas addiscimus per iteratam ruminationem, seu meditationem seriose factam. Quia vero iterata meditatio non potest fieri sine iterata memoratione: ideo et memoria, quamvis á longe generat scientiam. Memoria namque excitata adjuvat suas compares vires, scilicet imaginativam, et cogitativam, et ex hoc intellectu passivo (sic enim has tres vires nominat Phil. *in lib. de anima*) fit ascensus ad intellectum possibilem, cujus est proprie meditari scientiam. A scripturis item insinuatur id, quod in principio dicebatur: ut 1. Reg. 9. "Saul erat electus, et bonus, et non erat vir de filiis Israel melior illo." Et confirmatur, quoad esse bonum, et electum, capit. 10. per ly "ecce absconditus est domi." Et iterum c. 15. per ly "cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es." His tamen non obstantibus, subditur cap. 18. "Non rectis ergo oculis Saul aspiciebat David, á die illa, et deinceps." Id, quod per totum residuum primi libri Regum, per experientiam executioni mandatum fuisse, declaratur. Constat enim ex prædictis simul junctis: quod habitus bonus, qui tanto tempore duravit in Saul, corruptus fuit, á suo contrario, scilicet ab habitu malo iniquæ amicitiæ contra innocentem David succedente in ipso. Insinuatur etiam ab eisdem, ut Galat. 1. *supra modum persequebar Ecclesiam Dei.* Et primæ Tim. 1. "Fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus." Quibus tamen subditur 2. Timoth. 1. "Ego prædicator, et Apostolus, et magister gentium." Et 2. Corinth. 12. "et Dominus dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea." Patet enim ex his simul junctis; quod Paulus, qui et Saulus, ex habitu malo in se corrupto transivit ad contrarium: tamquam, si per hæc, et superiora scripturæ scholasticam linguam sonantes, brevibus dixissent; Habitus per se corrumpi potest. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod habitus aliqui diminuuntur. Ut á Ps. 11. "Defecit sanctus et diminutæ sunt veritates á filiis hominum." Veritates enim speciatim illa, quæ dicitur doctrinæ, est habitus, et diminuta est, idest paulatim decrevit. Ubi D. Thom. in expositione psalmorum considerans diversitatem sensuum in verbis, inquit, quod "sanctitas dicitur deficere, veritas autem diminui, quia per unum peccatum mortale sanctitas totaliter aufertur," quasi alludens suo dicto in 2. 2. *q.* 24. *ar.* 10. quod charitas non potest diminui, veritas autem successive deperdi potest. Vide de virtu-

tum intellectualium habitibus *ar.* 1. *concl.* 5. Item ab Ecclesiast. 31 " Vinum multum potatum minorans virtutem. » Virtus enim tum moralis, tum corporalis, tum intellectualis, de quibus potest illud dictum exponi, est habitus, *ar.* 1. *concl.* 1. 5. 6. minorari autem. idest diminui, ponitur á vino immoderate sumpto. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Phil. quod per cessationem ab actu possunt habitus diminui, aut etiam corrumpi. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de quodam pigro, qui ab operatione talenti accepti cessaverat, dicitur Mat. 25. Luc. 9. " Tollite ab eo talentum. Ei enim, qui non habet, etiam quod videtur habere, auferetur ab eo. » Ac si scriptura per hoc dixisset: Per cessationem ab operando circa talentum contingit primo, quod talentum revera habitum dicitur, quasi non haberi, idest dicitur, quod videtur haberi, contingit secundo, quod ablatum totaliter est ab illo sic otioso. Talentum autem illud, in proposito scholastico, est habitus scientiæ, vel virtutis, qui, secundum scripturam illam, per cessationem solam ab actu deperditur. Item per Iy " si non in timore Domini tenueris te instanter, cito corruet domus tua. » Eccl. 27. Hoc est. Paulatim diminuetur in te bonus habitus timendi Dominum, et tandem omnino excides ab illo, idest tandem perdes totaliter illum bonum habitum, nisi per exercitium continuum servare eumdem habitum studueris. Ac si apertius dicat. Per cessationem ab actu habitus in te reperti, quod est tenere te instanter in timore Domini, successive amittes habitum ipsum, quod est domum tuam corruere cito, idest, tempore brevi. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUARTA,

DE DISTINCTIONE HABITUUM IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo, utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum, et malum.

Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I.

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Pro negativa.—Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia.

1. Ea quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed potentiæ et habitus secundum idem distinguuntur, scilicet secundum actus, et objecta. Ergo multplicatis actibus, multiplicantur potentiæ, et per consequens non possunt plures actus in eadem potentia inveniri.

2. In uno subjecto simplici, non possunt esse plura accidentia. Sed potentia est virtus quædam simplex. Ergo in una potentia non possunt esse plura accidentia. Sed habitus est accidens. Ergo in una potentia non possunt esse plures habitus.

Maior. Ab una causa simplici non videtur procedere nisi unum. Sed subjectum est causa accidentis. Ergo ab uno subjecto simplici procedit tantum unum accidens.

3. Unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus.

Conseq. prob., quia sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Intellectus est una potentia, in qua ta-

mensunt diversarum scientiarum habitus.

Determinatio.

Distinctio. Habitus sunt in duplici differentia. Quidam important ordinem ad naturam; quidam vero ad operationem, de quibus abunde dictum est quæst. 49. art. 4.

1.ª Conclusio. Habitus qui sunt dispositiones ad naturam, possunt plures esse in eodem subjecto.

Prob. In subjecto quod habet plures partes diversimode disponibiles, possunt esse plures dispositiones, quæ disponant diversimode illas diversas partes ejusdem subjecti. Sed subjectum habitus, secundum quod habitus est dispositio ad naturam, habet diversas partes diversimode disponibiles. Ergo in subjecto habitus, qui est dispositio ad naturam, possunt simul esse plures habitus.

Minor manifestatur. Si enim accipiantur humani corporis partes, ut humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis. Si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo, aut macies. Si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo: et sic patet quod in eodem sunt plures habitus, qui sunt dispositiones ad naturam.

2.ª Conclusio. Habitus qui sunt dispositiones ad opera (qui proprie pertinent ad potentias,) possunt plures, secundum speciem, esse in eadem potentia.

Prob. In potentia quæ potest moveri ab objectis diversis, secundum speciem, possunt esse plures habitus diversi secundum speciem. Sed una potentia potest moveri á diversis objectis secundum speciem. Ergo in tali potentia possunt esse habitus plures secundum speciem.

Ratio hæc supponit unum, scilicet quod subjectum habitus sit potentia passiva, quod suppositum verum esse patet, quia superius est probatum quæst. 31. art. 2., quod potentia, quæ est tantum activa, non potest esse subjectum alicujus habitus.

Maior probatur, quia sicut materia determinatur ad unum actum, vel formam per unum agens, ita potentia passiva, á ratione objecti unius activi, determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde si potentia aliqua movetur á pluribus objectis diversis secundum speciem, per hujusmodi objecta determinatur ad diversos actus secundum speciem. Et quia habitus sunt quædam qualitates, et formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur ipsa potentia ad determinatos actus, secundum speciem; sicut ad unam potentiam possunt pertinere plures actus, specie differentes, ita ad eamdem possunt pertinere plures habitus specie distincti, quibus inclinetur ad illos diversos actus.

Minor ex se manifesta est. Intellectus enim movetur á diversis objectis secundum speciem, et voluntas á diversis bonis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod non est vera de his, quæ distinguuntur secundum idem non eodem modo. Si enim duo distinguantur per aliqua, secundum diversam distinctionem illorum, potest esse, ut multiplicato uno, aliud non multiplicetur. Tunc ad minorem dicitur, quod potentiæ et habitus distinguuntur per actus, et objecta, diverso tamen modo. Nam non quælibet distinctio objectorum facit distinctionem potentiarum, sed sola distinctio generica. Potentiæ enim distinguuntur per genericam distinctionem objectorum, non autem per distinctionem specificam. Distinctio vero habituum potest etiam per distinctionem specificam objectorum: quia igitur aliqua objecta specie tantum differunt, causant solum specificam differentiam habituum, qui possunt esse in una et eadem potentia.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod potentia, etsi sit simplex secundum essen-

tiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit, et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non eodem modo corpus formatur per figuram, sicut potentia per habitum. Corpus enim formatur per figuram, sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad ultimum, et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figuræ nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono: non enim potest intellectus simul multa actu intelligere, potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Pro negativa.=Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta.

1. Idem habitus scientiæ potest esse contrariorum. Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

Antec. prob., quia eadem est scientia sani et ægri.

Conseq., quia contraria specie differunt.

2. Idem scibile pertinere potest ad diversas scientias. Ergo habitus non distinguuntur per objecta.

Antec. prob., quia terram esse rotundam demonstrat naturalis, et astrologus, ut dicitur 2. Phys. tex. 17.

Conseq., quia diversæ scientiæ sunt diversi habitus.

3. Idem objectum potest pertinere ad diversos habitus. Ergo habitus non distinguuntur per objecta.

Antec. Idem actus potest pertinere ad diversos habitus, si ad diversos fines referatur. Ut dare pecuniam alicui, si propter Deum detur, pertinet ad habitum charitatis; si propter debitum, pertinet ad habitum justitiæ. Ergo idem etiam objectum ad diversos habitus pertinebit.

Conseq. hæc. Quia unius actus unum est objectum. Unde si actus unus, puta dare pecuniam, ad diversos habitus pertinet, idem erit dicendum de objecto istius actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut dictum est quæst. 1. art. 3. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo habitus etiam distinguuntur secundum diversa objecta.

Determinatio.

Distinctio. Cum habitus sint formæ, et tales formæ, scilicet dispositiones ad naturam, vel ad operationem, ut dictum est supra, dupliciter possunt distingui diversi habitus ad invicem, secundum speciem. Uno modo possunt distingui ut formæ sunt. Alio modo ut tales formæ sunt.

1.ª Conclusio. Habitus ut formæ sunt distiguuntur specifice per diversitatem naturalium agentium, á quibus hujusmodi formæ producuntur, sicut et aliæ formæ.

Prob. Quia omne agens facit sibi simile, secundum speciem. Ergo agentia diversa secundum speciem, producunt formas diversas secundum speciem.

Prob. conseq., quia ratio similitudinis causæ ad effectum est forma.

2.ª Conclusio. Habitus secundum quod sunt dispositiones ad naturam, distinguuntur specifice, secundum diversitatem naturarum, ad quas ordinantur.

Prob. Omnia quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quæ dicuntur. Sed habitus qui sunt dispositiones ad naturam, dicuntur per ordinem ad naturam. Ergo distinguuntur

specie ex diversitate naturarum, ad quas dicuntur.

3.ª Conclusio. Habitus qui sunt dispositiones ad operationes, distinguuntur specie, ex diversitate specifica objectorum.

Prob. eodem modo, quia scilicet habitus sic accepti ordinatur ad operationes, quæ specifice ex diversitate specica objectorum distinguuntur.

Distinguuntur igitur habitus specifice tripliciter. Ut formæ sunt, distinguuntur per especificam differentiam agentium. Ut dispositiones sunt ad naturas, distinguuntur ex diversis naturis. Ut operativi sunt, distinguuntur ex objectis.

AD ARGUMENTA.

At 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie, vel etiam genere: quamvis autem contraria specie differant, diversitate rerum; tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur, et ideo, inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad 2. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica: sicut per figuras eclypsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale: sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est syllogismus faciens scire, ut dicitur 1. Poster. tex. 5. dependet ex medio, et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem negatur etiam antec. Ad cujus probationem dicitur quod actus dandi pecuniam propter Deum, et propter debitum, est quidem idem actus materialiter; formaliter autem nequaquam, quia ordinatur ad diversos fines, qui fines distinguunt specifice actus et habitus, eo quod fines sunt objecta actuum interiorum, ut alias dictum est, quæst. 19 art. 1.

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Pro negativa. = Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum.

1. Bonum et malum pertinent ad eumdem habitum. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

Antec. prob. Contrariorum est idem habitus, ut dictum est art. præced. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo bonum et malum spectant ad eumdem habitum.

2. Ab his quorum unum est commune omnibus rebus, et alterum est non ens, non potest desumi specifica differentia habituum, ut patet ex 4. Topic. Sed bonum est commune omnibus, et malum est non ens. Ergo á bono et malo non potest accipi differentia specifica habituum.

Minor prob., quia bonum convertitur cum ente, et malum est privatio.

3. Circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam, et insensibilitatem: et similiter plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, et heroicam, per Phil 7. Ethic. cap. 1. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Contraria sunt diversa secundum speciem. Sed habitus bonus contrariatur habitui malo, ut virtus vitio. Ergo habitus differunt specie, secundum differentiam boni vel mali.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Habitus bonus et malus specie distinguuntur.

Prob. Habitus qui disponit ad actum convenientem naturæ, specie differt ab habitu, qui disponit ad actum non convenientem naturæ. Sed habitus bonus disponit ad habitum convenientem naturæ, habitus vero malus disponit ad actum non convenientem naturæ. Ergo secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.

Maior, quia ut dictum est art. præced. Habitus specie distinguuntur, non solum secundum objecta, et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Unde habitus, qui diversimode disponunt naturam, ad actus convenientes, vel non convenientes (ut dictum est) specie distinguuntur.

Minor, quia habitus virtutis disponit ad actus naturæ convenientes, vitium vero ad actus naturæ contrarios.

2.ª Conclusio. Habitus humanæ virtutis specie distinguitur ab habitu virtutis heroicæ, sive divinæ.

Prob. fere eadem ratione, qua probata est prior conclusio. Habitus qui diversimode disponunt naturam, specie distinguuntur. Sed habitus virtutis humanæ, et heroicæ diversimode disponunt naturam. Ergo specie distinguuntur.

Maior patet, ex probatione maioris primæ conclusionis.

Minor, quia habitus virtutis humanæ disponit naturam humanam ad actum convenientem humanæ naturæ; virtus vero heroica disponit ad actum convenientem naturæ superiori.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Concesso antecedente, scilicet quod contraria possint ad eumdem habitum pertinere, quatenus conveniunt in una communi ratione, negatur conseq. Et ratio negationis est, quia quando dicimus, quod habitus distinguuntur secundum rationem boni et mali, non est sensus quod habitus, qui est boni, distinguatur ab habitu, qui est mali; sed quod habitus malus distinguitur specie ab habitu bono, quæ diversitas causatur ex diversa ratione, sub qua objeta (sive bona, sive mala) cadunt sub habitu.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod bonum, secundum quod constituit differentias habituum, non est commune omni enti; sed est quoddam determinatum sub ratione naturæ humanæ, et similiter malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura boni in communi, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ, scilicet humanæ.

Ad 3. Dicitur ad conseq. quod non omnes habitus distinguuntur secundum rationem boni et mali, sed solum illi, qui disponunt naturam ad contrarios actus. Habitus autem boni distinguuntur secundum habitudinem ad diversas naturas, ut dictum est supra. Habitus vero mali distinguuntur circa idem agendum per diversas repugnantias ad id, quod est secundum naturam, sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia, circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Pro affirmativa.=Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur.

1. Illud cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut dictum est q. 5. art. 2. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Uni habitui assignantur plures partes. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

Antec. quia Tullius 2. de invent. ponit multas partes fortitudinis, temperantiæ, et aliarum virtutum.

Conseq., quia ex partibus constituitur totum.

3. Multæ conclusiones pertinent ad unam totam scientiam, puta multæ conclusiones geometriæ ad geometriam, vel aritmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Conseq. prob., quia de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Igitur quot conclusiones erunt scitæ, tot erunt et habitus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullum simplex constituitur ex pluribus. Habitus est quædam forma simplex. Ergo habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Determinatio.

Conclusio. Habitus operativus, de quo principaliter est sermo, est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, potest tamen se ad multa extendere.

Prob. Illud quod principaliter respicit unum, ad quod multa ordinari possunt, est unum etiam, si ad multa se extendat. Sed habitus principaliter respicit unum et multa, secundum quod sunt ordinata ad illud unum. Ergo habitus est una simplex qualitas non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat.

Maior, quia unitas alicujus ordinata ad aliud, desumitur ex unitate ejus ad quod principaliter ordinatur, ut de se patet.

Secundo prob. conclusio. Potentia est una simplex qualitas, et tamen ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione objecti. Ergo et habitus est una simplex qualitas, etiam si respiciat multa, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum.

Conseq. prob. Omnis perfectio proportionatur suo perfectibili. Sed habitus operativus, de quo nunc est sermo, est perfectio potentiæ. Ergo habitus proportionatur potentiæ. Unde sicut potentia est una, quia respicit unum objectum, et habet quamdam multiplicitatem, secundum quod ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad unum: ita dicendum est de habitu; qui si consideretur secundum ea, ad quæ se extendit, inveniemus in eo quamdam multiplicitatem: sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquod unum, ad quod pricipaliter respicit habitus, inde est, quod ipse habitus est qualitas simplex, etiam si ad multa se extendat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliquid potest successive generari dupliciter. Vel ex parte sui, vel ex parte alterius. Ad maiorem dicitur quod si aliquid generetur ex parte sui successive, habet partes: secus autem si generetur successive ex parte alterius. Tunc dicitur ad minorem, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc, quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam, et difficile mobilem, et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur, sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad 2. Dicitur ad antec. et ad ejus probationem, quod partes, quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte: cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo habitus alius, sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 54.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas merito insinuatum esse á scripturis, quod multi habitus possunt esse unius potentiæ. Ut 1. Tim. 3. " Oportet, Episcopum esse sobrium, ornatum, prudentem, pudicum, hospitalem, doctorem, suæ domui bene præpositum, » et ad Tit. 1. add. " benignum, justum, sanctum, continentem, amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem. » Ecce, quot habitus nominavit partim in intellectu, partim in voluntate existentes, ut videre est in 2. 2. q. juxta diversitatem illarum virtutum diversis, quos tamen habitus virtutum oportere esse in uno episcopo, affirmavit. Ac si ergo, Apostolus scholastice in proposito loquens, per omnia illa breviter dicat: Habitus non tantum duo, sed plures possunt esse in eadem potentia. Nisi enim sic esset, ego non dicerem ly *oportet*, etc. quoniam tunc dicerem, illud esse necessarium, quod esset impossibile. *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod habitus distinguuntur secundum objecta. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 6. " Cum jejunatis, nolite fieri, sicut hypocritæ tristes. Exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. Amen dico vobis; receperunt mercedem suam Tu autem, cum jejunas, unge, etc. sed patri suo, qui, etc. Et pater tuus reddet tibi. » His enim explicatur actus, scilicet jejunare, sub quo intelligitur habitus, unde procedit: explicatur et objectum, seu finis, scilicet apparere hominibus, et velle placere patri. Habitus, inquam, subintelligitur, quoniam, ut patet ex capituli contextu, hypocritæ illi erant habituati in hoc, quod per suos actus bonos intendebant apparere, idest placere hominibus; sicut et boni viri per oppositum intelliguntur in hoc fuisse habituati, quod in actibus suis volebant soli Deo placere. Actuum itaque prædictorum, et consequenter habituum unus distinguitur ab alio in hoc, quod unus, puta hypocritarum, est vanus, et demeritorius, ad quod denotandum dicitur ly *receperunt mercedem suam:* alius vero, puta bonorum, est plenus, idest æternæ vitæ meritorius, ad quod significandum dicitur ly *pater tuus reddet tibi.* Per quid autem sic distinguantur, monstratur per ly *ut appareant hominibus jejunantes*, et per ly *ne videaris hominibus jejunans, sed patri tuo*, quorum utrumque, ut diximus, et de se patet, est finis, seu objectum illorum duorum jejunantium. Si ergo est objectum jejunantium, idest facientium hunc actum, erit et objectum hujus actus, si actus, ergo et habitus: quoniam operans respicit tale objectum, quia inclinatur in illud, et in illud inclinatur per habitum, et ad illud assequendum progreditur per actum. Per præmissa igitur verba, dum scriptura sic distinxit, ut explanatum est, agentes, actus, et habitus; ipsa, tamquam scholastice loquens in proposito, brevissime dixit; Habitus distinguuntur secundum objecta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod habitus distinguuntur secundum bonum, et malum. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. secundo. «Ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt.» Ex quo, etiam ab oppositis, innuitur, quod, qui ambulaverunt post veritatem, veri, idest justi facti sunt. Clarum enim est, quod ambulare post vanitatem est malum; sicut, quod ambulare post veritatem est bonum, similiter clarum est, quod factum esse vanum, dicit habitum: sicut quod esse factum justum, dicit habitum. Scriptura ergo per dictum illud, si scholastice loquatur, dicit: quod habitus distinguuntur secundum differentiam boni, et mali. Exempla de hoc, quæ et ideo insinuant idem, sunt multa in scripturis, sed speciatim pro nunc sit exemplum de bono habitu Samuelis, et malo habitu filiorum Heli, scilicet Ophni, et Phinees. 1. *Reg.* 2. Ibi enim patet ex decursu longo capituli: quod habitus Samuelis ideo ab habitu ipsorum fi-

liorum in morali esse distinguebatur, quia Samuel bene templo inserviebat, quod est bonum; filii autem prædicti male circa pertinentia ad templum se habebant, quod est malum. Inde ergo constat, quod secundum differentiam boni, et mali distinguebantur habitus illi, ita, ut unus diceretur bonus, et alter diceretur malus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod habitus unus non est ex pluribus constitutus, etiam quod ad multa extendatur. Ut Psal. 131. " Memento Domine David, et omnis mansuetudinis ejus. » Ecce, quod habitum illum esse quid simplex, notificavit per hoc, quod in singulari dixit ly *mansuetudinis*. Et tamen, hunc habitum ad multa se extendere, commonstravit per hoc quod dixit ly *omnis*. Hoc ost: Omnium, quæ per mansuetudinem suam fecit. Ut puta: quod per mansuetudinem ipsam David odientem se Saulem non odivit, 1. *Reg.* 18. 19. potens illum occidere, non solum non occidit, sed volentes illum occidere compescuit, *cap.* 44. 26. nuncio mortis ejus se quasi á casu illum occidisse jactanti mortem intulit, 2. *Reg.* 1. de morte ipsius Saulis doluit, planxit, lugubre carmen composuit, *ibid.* Item, quod de inimico suo infido Absalom mandavit, ut servaretur, *cap.* 18. audita morte ejus vehementer contristatus flevit, et pro illo se potius fuisse mortuum, mirabile dictu, ex intimo corde desideravit, *ibid.* Ex præmissa ergo sententia monstratum esse voluit Psaltes Theologis scholasticis, quod ex eo, quod unus habitus ad multa se extendit, non propterea sequitur, habitum ipsum ex habitibus esse compositum. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

De virtutibus in communi.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUINTA,

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus ut dictum est, (quæst. præc. art. 3.) distinguuntur per bonum, et malum; primo, dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines, et fructus. Secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem *quinque* consideranda sunt. Primo, de essentia virtutis. Secundo, de subjecto ejus. Tertio, de divisione virtutum. Quarto, de causa virtutis. Quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum virtus humana sit habitus. Secundo, utrum sit habitus operativus. Tertio, utrum sit habitus bonus. Quarto, de definitione virtutis.

ARTICULUS I.

Utrum virtus humana sit habitus.

Pro negativa. = Videtur quod virtus humana non sit habitus.

1. Ultimum potentiæ non est habitus. Sed virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur lib. 1. de cœlo tex. 116. Ergo virtus non est habitus.

Maior, quia ultimum uniuscujusque reducitur ad genus, cujus est ultimum. Unde si virtus est ultimum potentiæ, erit potentia, et non habitus.

2. Bonus usus liberi arbitrii non est habitus, sed actus. *Virtus est bonus usus liberi arbitrii*, ut Aug. dicit lib. 2. de lib. arb. cap. 19. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Ea quibus meremur, non sunt habitus, sed actus. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

Maior, quia habitibus non meremur, sed actibus: alioquin mereremur continue, etiam in somno.

4. Ordo seu ordinatio non nominat habitum, sed potius actum. Sed virtus est ordo, seu ordinatio, ut Aug. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ c. 15. et lib. 83. Qq. quæst. 30. Ergo virtus non est habitus sed actus.

5. Virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo neque virtutes humanæ sunt habitus.

Conseq. prob., quia sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. in lib. prædic. cap. de qualit. scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Determinatio.

Conclusio. Virtutes humanæ sunt habitus.

Prob. Perfectio potentiæ rationalis est habitus. Sed vitus humana est perfectio potentiæ rationalis. Ergo virtus est habitus.

Maior declaratur et prob. Declaratur, inquam, ostendendo in quo consistat perfectio potentiæ. Pro quo est sciendum quod perfectio potentiæ consistit in hoc, quod ordinetur ad actum proprium. Illud ergo erit perfectio potentiæ per quod potentia ordinatur et determinatur ad proprium actum, et hoc prob. Illud est perfectio ejus, quod ordinatur in finem, per quod determinatur ad proprium finem. Sed potentia ordinatur ad actum, tamquam ad finem. Igitur illud est perfectio potentiæ, per quod potentia determinatur ad proprium actum.

Tum prob. ipsa maior principalis, ex differentia quæ est inter potentias naturales et potentias rationales. Potentiæ enim naturales activæ sunt determinatæ ad suos actus, secundum se ipsas, et ideo non indigent alio determinante, et hac ratione per seipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autemrationales non sunt determinatæ ad unum; sed se habent ad multa, et determinantur ad actus per habitus, ut dictum est, quæst. 49. art. 3.

Minor vero principalis rationis patebit ex sequentibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliquid potest dici virtus duplicitur. Uno modo essentialiter. Alio modo denominative. Essentiatiter dicitur virtus habitus perficiens potentiam, vel ipsa potentia, si sit secundum se determinata, ut sunt potentiæ naturales activæ, ipsæmet potentiæ essentialiter virtutes dicuntur. Denominative vero potest dici virtus, vel objectum potentiæ, vel actus ejus. Sicut habitus fidei, dicitur fides essentialiter. Actus vero fidei, vel etiam objectum, qnod creditur, dicitur fides. Secundum iliud. Hæc est fides chatholica, id est, quæ credenda sunt per fidem catholicam. Tunc dicitur ad maiorem, quod ultimum potentia non est virtus essentialiter, sed denominative: sumitur enim virtus ibi pro objecto potentiæ, et vult ostendere Aristo. quod sit denominanda potentiæ virtus ab objecto ultimo. Puta si quis potest ferre centum libras ponderis, non est dicendum, quod possit ferre sexaginta, sed accipienda est virtus ab ultimo quod potest. Ad minorem dicitur, quod virtus est ultimum potentiæ, non essentialiter sed denominative.

Ad 2. dicitur ad minorem, quæ est D. Aug. quod nomine virtutis, non intelligitur virtus essentialiter, sed denominativæ, prout virtus sumitur pro actu, et sensus Aug. est quod virtus, id est

actus virtutis est usus bonus liberi arbitrii. Virtus autem essentialiter est habitus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod meremur non solum actibus, sed etiam habitibus. Meremur enim actibus, sicut ipso merito eo modo, quo currimus cursu. Meremur autem habitibus, ut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, est enim habitus principium actuum, quibus meremur.

Ad 4. Dicitur ad minorem quod ordo dicitur virtus, non essentialiter, sed denominative, pro eo de quo est virtus.

Ad 5. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de virtutibus naturalibus et rationalibus: quia illæ sunt ex se determinatæ ad suos actus, non istæ.

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus.

Pro negativa. = Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ, quod sit habitus operativus.

1. Sanitas et pulchritudo corporis non sunt habitus operativi. Sed virtus animæ est sicut sanitas, et pulchritudo corporis, ut Tullius dicit 4. Tusc. quæst. Ergo virtus animæ non est habitus operativus.

2. In rebus naturalibus invenitur virtus, non solum ad agere, sed etiam ad esse. Ergo etiam virtus humana non solum est ad operari, sed etiam ad esse, et talis non erit habitus operativus.

Antec. prob., quia Phil. 1. de cœlo dicit quod quædam habent virtutem, ut sint semper; quædam vero ad hoc, ut sint, non semper, sed aliquo tempore determinato.

Conseq., quia sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationailbus.

3. Illud per quod homo disponitur ad Deum, non est habitus operativus, sed qualitas animæ. Sed per virtutem disponitur homo ad Deum. Ergo virtus non est habitus operativus.

Maior prob., quia assimilatio fit per qualitatem. Sed anima disponitur ad Deum per assimilationem ad ipsum. Ergo illud per quod homo disponitur ad Deum, est quædam qualitatis animæ in ordine ad Deum, et assimilativa ad ipsum, et non habitus operativus.

Minor. Per illud quod est dispositio perfecti ad optimum, disponitur homo ad Deum. Sed *virtus est dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur 7. Phys. tex. 17. Ergo per virtutem disponitur homo ad Deum.

Maior hujus prob., quia optimum ad quod homo disponi debet, est Deus, ut prob. Aug. 2. de mor. Eccles. c. 3.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Ethi. cap. 6. dicit, quod *virtus uniuscuisque rei est, quæ opus ejus bonum reddit.*

Determinatio.

Conclusio. De ratione virtutis humanæ est, quod sit habitus operativus.

Prob. De ratione habitus, qui est perfectio potentiæ se tenentis ex parte formæ est, ut sit habitus operativus. Sed virtus humana est perfectio potentiæ se tenentis ex parte formæ. Ergo de ratione virtutis humanæ est, ut sit habitus operativus.

Maior manifestatur ex differentia, quæ est inter perfectionem potentiæ se tenentis ex parte formæ, et perfectionem potentiæ se tenentis ex parte materiæ. Pro quo est sciendum quod virtus ex ipsa nominis ratione importat perfectionem potentiæ, ut dictum est art. 1. et quia potentia duplex est, scilicet ad esse, et ad agere, ideo duplex etiam est virtus quædam, quæ est perfectio potentiæ, quæ respicit esse, et quædam, quæ est perfectio potentiæ, quæ est ad agere. Potentia quæ respicit esse, se tenet ex parte materiæ quæ est ens in potentia. Potentia vero quæ respicit agere, se tenet ex parte formæ,

quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. Unde perfectio potentiæ, quæ respicit esse, non est habitus operativus; sed perfectio potentiæ, quæ respicit operationem, est habitus operativus.

Minor prob. Perfectiones potentiarum, quæ sunt hominis propriæ, secundum quod á brutis distinguitur, se tenent ex parte formæ. Sed humanæ virtutes sunt perfectiones potentiarum, quæ sunt hominis propriæ, secundum quod á brutis distinguitur. Ergo virtutes humanæ sunt perfectiones potentiæ se tenentis ex porte formæ

Maior hujus, quia potentiæ quæ sunt propriæ hominis, non se tenent ex parte corporis, quod est pars materialis in homine, qui in corpore et potentiis corporalibus, cum brutis communicat, et ideo perfectiones potentiarum, quæ sunt hominis propriæ etiam se tenent ex parte formæ.

Minor, quia virtutes perficiunt potentias rationales, quæ sunt propriæ hominis, et propterea virtus humana est habitus operativus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod Tullius assimilavit sanitatem et pulchritudinem corporis virtutibus animæ, non quoad omnia, sed solum quantum ad hoc, quod sicut sanitas, et pulchritudo sunt debitæ corporis dispositiones, ita virtutes sunt debitæ dispositiones animæ. Ex quo non sequitur quod si illæ non sunt operativæ, nec istæ; in hoc enim non assimilantur adinvicem.

Ad 2. Dicitur ad conseq. quod in homine invenitur quidem etiam virtus ad esse, sicut in aliis rebus, sed hæc non est humana, quia non est rationis propria, ut dictum est.

Ad 3. negatur maior. Ad probationem dicitur quod perfecta assimilatio hominis ad Deum non est per solam aliquam qualitatem, sed per operationem, quia Dei essentia est sua operatio.

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus.

Pro negativa.=Videtur, quod virtus humana non sit habitus bonus.

1. Peccatum est aliqua virtus. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

Antec., quia 1. Corin. 15. dicitur. *Virtus peccati lex.*

Conseq., quia peccatum semper sumitur in malo.

2. Potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum. Ergo etiam virtus se habet ad bonum et ad malum.

Antec. prob. per illud Isaiæ. 5. *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!*

Conseq. prob., quia virtus respondet potentiæ

3. Infirmitas est quoddam malum. Sed *virtus in infirmitate perficitur*, ut dicit Apost. 2. cor. 12. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. in lib. de moribus Eccles. cap. 6. dicit. *Nemo autem dubitabit, quod virtus animam facit optimam.* Et Phil. dicit in 2. Ethic. c. 6. quod *virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

Determinatio.

Conclusio. Virtus humana quæ est habitus operativus, est habitus bonus, et boni operativus.

Prob. Habitus qui ordinat potentiam ad bonum, est bonus, et si sit operativus, est boni operativus. Sed virtus humana est habitus ordinans potentiam ad bonum, et est operativus. Ergo virtus humana est habitus bonus, et boni operativus.

Minor prob. Quod ordinat potentiam, eamque determinat ad ultimum, quod ipsa potentia potest, ordinat eam ad bonum. Sed *virtus determinat, et ordinat potentiam ad ultimum, quod potest*, ut

dicitur 1. de cœlo tex. 116. Ergo virtus humana ordinat potentiam ad bonum.

Maior prob., quia ultimum in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum. Omne enim malum, defectum quemdam importat, ut Diony. dicit 4. cap. de div nom.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod in malis non dicitur virtus proprie, sed metaphorice. Unde lex dicitur virtus peccati, in quantum per legem occasionaliter peccatum est augmentatum, et quasi ad suum ultimum posse pervenit.

Ad 2. Negatur conseq. Ad prob. dicitur quod virtus respondet quidem potentiæ; sed tamen virtus, qua potentia tendit in malum, et contra ordinem rationis, non est virtus humana. Unde qui potentes sunt ad ebrietatem, habent quidem potentiam aliquam habentem virtutem ad nimiam potationem, sed quia hujusmodi virtus est contra rationem, ideo humana virtus dici non potest, et simile est de aliis. Virtus enim humana semper est conformis rectæ rationi.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod virtus perficitur in infirmitate, non rationis sed corporis quatenus ipsam vincit, et superat; ex quo et ratio, et virtus perfectior ostenditur: non autem perficitur virtus in infirmitate, quasi infirmitas sit quoddam spectans ad rationem perfectioris virtutis, ut argumentum supponit.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter diffiniatur.

Pro negativa.—Videtur quod non sit conveniens diffinitio virtutis, quæ solet assignari, scilicet: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis, sine nobis operatur.

1. Bonitas non est bona, sicut nec albedo dicitur alba. Sed virtus est bonitas hominis. Ergo virtus non debet dici bona, ut in diffinitione dicitur.

Minor, quia virtus bonum facit habentem.

2. Nulla differentia est communior suo genere. Sed bonum communius est, quam qualitas. Ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis, ut differentia qualitatis.

Maior, quia differentia est divisiva generis.

Minor, quia bonum convertitur cum ente.

3. Quædam virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur 3. Ethic. cap. 10. Ergo virtus non debet dici qualitas mentis.

Conseq. prob., quia Aug. dicit 12. de Trin. cap. 3. quod *ubi primo occurrit aliquid, quod non sit nobis, pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.*

In forma: illud quod est nobis, pecoribusque commune, non est qualitas mentis. Sed virtus est nobis pecoribusque communis. Ergo virtus non est qualitas mentis.

Maior prob. ex sententia allata superius ex Aug. 12. de Trin.

Minor, ex Phil. 3. Ethit.

4. Quod est species virtutis, inconvenienter ponitur in diffinitione virtutis. Sed rectum est quædam species virtutis. Ergo inconvenienter ponitur, dum dicitur recte vivitur.

Minor, justitia est species virtutis. Rectitudo videtur ad justitiam pertinere: unde iidem dicuntur recti et justi. Eogo rectum est quædam species virtutis.

5. Qui superbit de virtute, male utitur virtute. Sed aliqui superbiunt de virtute, ut Aug. dicit in regula. Ergo virtute aliquis male utitur.

6. Illud per quod homo justificatur, Deus non operatur in nobis sine nobis. Sed homo per virtutem justificatur. Ergo inconvenienter dicitur quod Deus eam in nobis sine nobis operetur.

Maior, quia Aug. super Joan. tract. 27. dicit: *qui creavit te sine te, non justificavit te sine te.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas Aug. ex cujus verbis prædicta diffinitio colligitur, et præcipue in 2. de lib. arb. cap. 18. et 19.

Determinatio.

Conclusio. Diffinitio virtutis, qua dicitur quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et nullus male utitur, et quam Deus in nobis, sine nobis operatur, est conveniens.

Prob. Diffinitio quæ comprehendit omnes causas virtutis, est conveniens diffinitio virtutis. Sed hæc diffinitio comprehendit omnes causas virtutis. Ergo hæc diffinitio est conveniens.

Maior, quia perfecta ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus.

Minor, quia causam formalem, quæ ex genere, et differentia desumitur, comprehendit, cum dicitur quod est bona qualitas: licet melius sit dicere, quod est bonus habitus, est enim habitus genus propinquum virtutis operativæ. Causam materialem, dum dicitur mentis; est enim mens subjectum virtutis, ut dicetur, non ponitur objectum quia determinat virtutem ad speciem. Causam finalem quæ est operatio, dum dicitur: qua nullus male utitur. Additur (male) ad distinctionem habituum, qui se habent ad malum, ut opinio, quæ se habet ad verum et falsum, quorum primum est bonum intellectus, alterum vero malum. Causam efficientem, dum dicitur: quam Deus in nobis sine nobis operatur; est enim Deus causa virtutum.

Sciendum tamen quod hæc ultima particula appropriat hanc diffinitionem ad virtutes infusas, quæ sunt in nobis á Deo, ut á proxima causa, quæ particula si tollatur, communis est hæc diffinitio ad omnes virtutes, tam infusas, quam acquisitas. Causa autem efficiens aliarum virtutum, quæ non sunt infusæ, est recta ratio humana. Et sic patet quod diffinitio præsens comprehendit omnes virtutis causas.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod bonum quod ponitur in diffinitione virtutis, non significat bonitatem aliquam inhærentem virtuti, sed significat, quod per virtutem aliquid sit bonum, puta mens.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit in 4. cap. de div. nom. quod *bonum animæ est secundum rationem esse.*

Ad 3. Dicitur ad antec., quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem ut dicitur in 1. Ethic. c. ult., et ideo ratio, sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ. Et ad formam negatur minor. Ad probationem dicitur, ut prius.

Ad 4. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod rectum, quod pertinet ad justitiam, non est quod ponitur in definitione virtutis. Propria enim rectitudo justitiæ est, quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit; sed est rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ (ut supra dictum est), et hæc est communis omni virtuti.

Ad 5. Dicitur ad maiorem, quod qui superbiunt de virtute, male utuntur ea objective; sicut etiam, qui eam odiunt: tamen nullus potest ea male uti, ut ipsa sit principium mali usus, ita quod malus sit actus virtutis.

Ad 6. Dicitur ad maiorem, quod virtus infusa causatur á Deo in nobis, sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus, et sic est intelligendum

quod dicitur; *quam Deus in nobis, sine nobis operatur*: quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat, non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 55.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod virtus humana est habitus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod narratur *Dan.* 13. quod virtus castitatis Susannæ voluntatem de se indeterminatam ad multa inclinavit determinate ad unum actum, scilicet continentiæ, quod est officium habitus. Quod, si addideris inde, quod adeo voluntatem ipsam sic inclinavit, ut Susanna etiam gravissime de contrario tentata tum á senibus, tum ab oblatis commoditatibus, tum ab infamiæ, mortisque comminationibus, recusaverit viriliter castitatis jacturam facere: tunc dices, quod virtus humana non solum est habitus, sed quandoque est habitus heroicus. Vide *quæst.* 54. *art.* 3. Consequenter igitur dices: quod scriptura illa non solum simpliciter, sed etiam á fortiori, probat intentum. Simile habes, quoad fortitudinem tamen, 2. *Mach.* 7. de quinque fratribus: item de quoad patientiam de Job. *ca.* 1. 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. esse insinuatum quod virtus humana est habitus operativus, idest consistit in ordine ad operationem. A Phil. quidem, ut *in arg. cont* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Corin. 4. " Cognoscam non sermonem illorum, qui instati sunt, sed virtutem, non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute. » Nam hic patet, quod Apostolus verbis condistinguit virtutem, tamquam operosum quid contra verbositatem. Ac si apertius dixerit. Cognoscam ego, idest approbato non verba, sed opera illorum, quoniam et regnum Dei non solis verbis, sed operibus comparatur. Ubi vides, quod á fortiori insinuat intentum. Adeo namque virtutem humanam esse habitum operativum notificat: ut etiam nomine ipsius virtutis opera intelligat. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod virtus humana est habitus bonus, idest bonum operandum respicit. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Jacobi 2. *Fides sine operibus mortua,* sive otiosa, *est.* Licet enim fides non sit moralis, et consequenter humana, sed theologalis, et consequenter suprahumana virtus; tamen in hoc assimilantur ambæ, quod sunt habitus bonus, idest se habens ad bonum operandum, nisi forte sint mortuæ, sive otiosæ. Universaliter ergo á simili per illud subindicare voluit B. Jacobus, quod patientia, de qua *in cap.* 4. justitia, de qua *in* 3. misericordia, de qua in hoc 2. et quælibet alia virtus humana sine operibus mortua est, et consequenter, quod ad bona operanda respicit, id, quod est, scholastice loquendo, virtutem humanam esse habitum bonum, bonique operativum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod prædicta virtutis definitio est conveniens. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem; per hæc, quæ dicuntur Job 1. " In omnibus his non peccavit Job labiis suis, neque stultum quid contra Deum locutus est. » Item c. 42. " Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job. » Item Gen. 39. " Joseph dixit ad eam. Ecce Dominus meus, omnibus mihi traditis, ignorat, quid habeat in domo sua, nec quicquam est, quod non in mea sit potestate,

vel non tradiderit mihi, præter te, quæ uxor ejus es. Quomodo ego possum hoc malum facere, et peccare in Dominum meum? » Item Act. 9. " Saule, Saule, quid me persequeris? Vas electionis est mihi iste. » Nam auctoritas Job c. 1. monstrat, quod " virtus est bona qualitas mentis. » In tantum namque mens Job per patientiam bene qualificata ibi ostenditur, ut inter tot adversa super se ingruentia, quæ in capitulo illo narrantur, nec in verbo quidem offenderit: quod perfecti viri est, secundum *Jacob* 3. Auctoritas vero *Job* 42. monstrat, quod virtus est, *qua recte vivitur*. Adeo siquidem ex virtute ipsum Job recte in tantis calamitatibus usque in finem vixisse ibi ostenditur, *ut* etiam in locutione tam longa rectitudinem coram Deo, quod maximum est, conservasse præ aliis dicatur. Auctoritas autem *Gen.* 39. monstrat, quod virtus est, *qua nullus male utitur*. Sic enim virtutem gratitudinis, atque fidelitatis ipsum Joseph ad non male agendum vinxisse, ibi narrat scriptura: ut ipse talium vinculorum felicium vim exprimere volens, emphatice cum illatione dixerit; " Quomodo ergo possum peccare in Dominum meum? » Auctoritas tandem Act. 9. monstrat, quod " virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. » Ibi enim tam sine Saulo infusas esse Saulo virtutes, demonstratur, ut etiam ipsi in contrario statu, et actu reperto infuderit Deus virtutes mirificas, hoc ipsum testatus per ly *vas electionis est mihi iste*: Non tamen has ei infusas intelligendum est absque consensu ejus: quandoquidem hunc expressit dicens, *Domine, quid me vis facere*? Præmissis igitur simul junctis, scriptura, tamquam scholastice definiens virtutem, dixit; " Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis, sine nobis operatur. » Ut autem de convenientia ipsius definitionis secundum scripturas etiam instrui possis: vide 2. 2. q. 122. ar. 2. app. ubi et regulam fundamentalem, atque universalem notato. Item ibi q. 140. ar. 1. app. De sufficientia vero scripturarum, ut per omnia pro definitione prædicta contra insurgentes muniaris, vide ibid. q. 179. art. 2. appen. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEXTA,

DE SUBJECTO VIRTUTIS IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Tertio, utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Quarto, utrum irascibilis et concupiscibilis.

Quinto, utrum vires apprehensivæ sensitivæ.

Sexto, utrum voluntas.

ARTICULUS I.

Utrum virtus sit in potentia animæ, sicut in subjecto.

Pro negativa.=Videtur quod virtus non sit in potentia animæ, sicut in subjecto.

1. Illud quo recte vivitur, non est in potentia, sed in essentia animæ. Sed *virtus est qua recte vivitur*, ut dictum est ex Aug. lib. 2. de lib. art. cap. 18. Ergo virtus non est in potentia, sed in essentia animæ, ut in subjecto.

Maior, quia vivere non est per potentiam animæ, sed per essentiam.

2. Illud quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, est magis in essentia habentis, quam in potentia. Sed *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur 2.

Ethic. cap. 6. Ergo virtus magis est in essentia, quam in potentia ejus, qui habet virtutem.

Maior prob., quia sicut opus, quod virtus bonum reddit, constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Unde virtus prius, et magis pertinet ad essentiam ejus qui habet virtutem, per quam bonum fit, quam ad potentiam, cujus opus bonum reddit.

3. Quod est qualitas, non est in potentia animæ, sicut in subjecto. Sed virtus est qualitas quædam, ut dictum est art. præced. Ergo virtus non est in potentia sicut in subjecto.

Maior. Qualitatis non est qualitas. Potentia animæ est qualitas. Ergo in potentia animæ non est alia qualitas.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ultimum est in eo, cujus est ultimum. Sed *virtus est ultimum potentiæ*, ut dictum est. Ergo virtus est in potentia.

Determinatio.

Conclusio. Virtus humana est in potentia animæ, sicut in subjecto.

Prob. Primo: perfectio potentiæ est in potentia, sicut in subjecto. Virtus est perfectio potentiæ. Ergo virtus est in potentia, ut in subjecto.

Maior, quia perfectio est in eo, cujus est perfectio.

Secundo. Habitus operativus est in potentia, sicut in subjecto. Sed virtus est habitus operativus, ut dictum est. Ergo virtus est in potentia, sicut in subjecto.

Maior, quia omnis operatio est ab anima per aliquam potentiam.

Tertio. Quod disponit ad optimum, est in potentia, ut in subjecto. Sed virtus disponit ad optimum, ut dictum est. Ergo virtus est in potentia, ut in subjecto.

Maior, quia optimum est finis, qui vel est operatio, quæ ad potentiam pertinet, vel aliquid ad operationem consequutum, per operationem á potentia egredientem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod vivere dupliciter sumitur. Quandóque enim dicitur vivere, ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur.

Ad 2. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod virtus in tantum facit bonum habentem, in quantum opus ejus bonum reddit: facit enim virtus bonum habentem in ordine ad operationem, tamquam ad finem. Et quia operatio est á potentia, ideo virtus ad potentiam animæ primo pertinet, et in ea est, ut in subjecto.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per se ipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ, mediante alio accidente, ut color corpori, mediante superficie. Unde superficies dicitur esse subjectum coloris, et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Pro affirmativa.=Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis.

1. Unus actus progreditur á diversis potentiis. Ergo unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.

Antec. manifestatur, quia actus ambulandi procedit á ratione, ut á dirigente; á voluntate, ut á movente; et á potentia motiva, sicut ab exquente.

Consequentia; quia habitus cognoscuntur per actus.

2. Ea quæ requiruntor ad virtutem, sunt in diversis potentiis. Ergo et ipsa virtus potest esse in diversis potentiis.

Antec. Quia Phil. dicit 2. Ethic. c. 4. quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire*, *velle*, *et operari*, quorum primum est in intellectu, secundum vero est in voluntate.

3. Prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium. Est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut Aristot. dicit 6. Eth. cap. 5. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Sed virtus est accidens, quod est in potentia, sicut in subjecto. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid esse in duobus contingit dupliciter. Uno modo sic quod ex æquo sit in utroque. Alio modo non ex æquo, sed ordine quodam.

1.ª CONCLUSIO. Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis ex æquo.

Prob. Quod est unum specie, non potest esse in diversis distinctis, secundum diversas rationes genericas. Sed virtus, sive habitus est unus specie, et potentiæ sunt diversæ secundum rationem generis. Ergo una virtus non potest esse in diversis potentiis ex æquo.

Minor, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum. Diversitas habituum secundum speciales. Unde ubicumque est distinctio potentiarum, necessario est distinctio habituum, sed non é converso: sicut ubi est distinctio generica, necessario est specifica; sed non é converso: quia sicut possunt esse plures species sub uno genere, sic possunt esse plures habitus in una potentia. Sed quod unus habitus sit ex æquo in diversis potentiis est impossibile.

2.ª CONCLUSIO. Una virtus potest esse in diversis potentiis, non ex æquo, sed ordine quodam.

Manifestatur. Nam virtus quæ est principaliter in una potentia, potest se extendere ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., et ad ejus probationem, quod idem actus non potest æqualiter, et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod ea quæ essentialiter pertinent ad virtutem, sunt solum in una potentia.

Ad probationem dicitur, quod scientia requiritur solum antecedenter, in quantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam, sed essentialiter virtus moralis consistit in appetendo.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod prudentia realiter est in ratione, sicut in subjecto, sed præsupponit rectitudinem voluntatis, sicut principium, ut infra dicetur.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Pro negativa.=Videtur quod intellectus non possit esse subjectum virtutis.

1. Amor non est in intellectu, sed in vi appetitiva. Sed *omnis virtus est amor*, ut Augst. dicit lib. de mor. Eccl. cap. 15. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Bonum non est objectum intellectus, sed appetitus. Sed virtus est quæ ordinatur ad bonum. Ergo virtus non est in intellectu, sed in appetitu.

3. *Virtus est quæ bonum facit habentem*, ut Phil. 2. Ethic. cap. 6. dicit. Sed habitus intellectus non facit bonum habentem. Ergo in intellectu non potest esse virtus.

Minor, quia homo non dicitur bonus per scientiam, vel artem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Mens est subjectum virtutis. Sed intellectus maxime dicitur mens. Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Maior, quia mens ponitur in definitione virtutis, ut supra dictum est.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Habitus operativi, qui et virtutes dicuntur, sunt in duplici differentia. Quidam dicuntur virtutes solum secundum quid. Quidam vero dicuntur virtutes simpliciter.

Manifestatur distinctio. Pro quo est sciendum, quod habitus operativus est, quo aliquis ordinatur ad bonum actum. Dupliciter autem aliquis per habitum ordinatur ad bonum actum. Uno modo in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini solum facultas ad bonum actum; sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, et solecismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus.

Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit ut aliquis recte facultate utatur; sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit ut juste operetur.

Habitus igitur, qui facit solum facultatem bene operandi, dicitur virtus solum secundum quid. Et ratio est quia hujusmodi habitus non reddunt opus bonum in actu, sed solum in quadam facultate, et in potentia. Nec etiam faciunt bonum simpliciter habentem hujusmodi habitus. Non enim simpliciter dicitur homo bonus, ex hoc quod est sciens, vel artifex, sed dicitur bonus secundum quid, puta bonus grammaticus, vel bonus artifex; et hac ratione plerumque scientia et ars contra virtutem dividuntur: quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet 6. Ethic. cap. 3. Dicuntur enim virtutes, quia faciunt facultatem bene operandi. Non dicuntur virtutes, quia non faciunt usum bene operandi, ut dictum est.

Habitus vero qui facit facultatem bene operandi, et usum bene operandi, dicitur virtus simpliciter. Et ratio est, quia bonum dicitur sicut et ens. Non autem dicitur aliquid ens simpliciter, quando est in potentia, sed quando est in actu: sic non dicitur aliquid bonum simpliciter, nisi sit actu bonum. Et quia per hujusmodi habitum fit actu opus bonum, simpliciter dicitur aliquis bonus. Dicitur enim homo bene operari, et bonus esse, per justitiam, prudentiam et similia, ideo hujusmudi habitus dicitur simpliciter virtus.

Est igitur aliquis habitus, qui dicitur virtus simpliciter. Et aliquis secundum quid.

2.ª *Distinctio.* Intellectus potest dupliciter considerari. Uno modo ut habet aliquem ordinem ad voluntatem, ut scilicet est motus ad operandum á voluntate. Alio modo secundum se, absque ordine ad voluntatem.

3.ª *Distinctio.* Intellectus duplex est, scilicet practicus et speculativus.

1.ª Conclusio. Intellectus non solum practicus, sed etiam speculativus potest esse subjectum habitus, qui secundum quid solum dicitur virtus.

Prob. Quia Phil. 6. Ethic. c. 3. et 4. 6. et 7. ponit *scientiam*, *sapientiam*, *intellectum et artem* esse intellectuales virtutes.

2.ª Conclusio. Subjectum habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse, nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota á voluntate.

Prob. Voluntas movet omnes alias potentias, quæ sunt aliqualiter rationales ad suos actus, ut dictum est supra quæst. 9. artic. 1. Ergo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod habet bonam voluntatem. Unde virtus quæ bene fa-

cit agere, non in facultate solum, sed in actu, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est á voluntate mota.

3.ª Conclusio. Intellectus tum speculativus, tum practicus, secundum quod movetur voluntate, potest esse subjectum veræ virtutis.

Prob. Potentia rationalis mota á voluntate potest esse subjectum virtutis, ut ex immediate dictis patet. Sed intellectus est ipsa rationalis potentia, et movetur á voluntate. Ergo potest intellectus, secundum quod á voluntatate movetur, esse subjectum veræ virtutis.

Et confirmatur prima pars. Quia intellectus, speculativus ut movetur á voluntate, est subjectum fidei quæ est simpliciter virtus.

Intellectus enim movetur ad assentiendum his, quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis. Nullus enim credit, nisi volens.

Et confirmatur secunda pars. Quia intellectus practicus, secundum quod movetur á voluntate, est subjectum prudentiæ, quæ est simpliciter virtus. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium requirit, quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus, in ordine ad voluntatem rectam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet á voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est.

Ad 2. Dicitur quod bonum dupliciter sumitur. Uno modo formaliter, secundum communem rationem boni. Alio modo secundum aliquam particularem rationem boni. Tunc ad maiorem dicitur quod si sumatur bonum, ut sic, est objectum appetitus, sed tunc negatur minor. Non enim virtus quælibet ordinatur ad bonum, sub communi ratione boni. Si vero sumatur bonum secundum aliquam particularem rationem, est non solum objectum appetitus, sed etiam aliarum potentiarum. Finis enim cujuscumque potentiæ est bonum, puta cognoscere verum, est bonum intellectus. Unde virtus perficiens potentiam, ordinatur ad finem suæ potentiæ, puta habitus perficiens intellectum ordinatur ad veri cognitionem, et sic de aliis.

Ad 3. Dicitur quod si sermo sit de intellectu secundum se, et de virtute simpliciter, conceditur totum argumentum. Verum est enim quod in intellectu secundum se non moto á voluntate, non potest esse habitus qui simpliciter sit virtus, ut dictum est. Si vero sermo sit de virtute secundum quid, et de intellectu secundum se, dicitur ad minorem, quod habitus intellectualis facit intellectum bonum, secundum quid. Si tanden sermo sit de intellectu moto á voluntate, negatur minor: habitus enim intellectuales qui sunt in intellectu moto á voluntate bonum faciunt habentem, ut de fide et prudentia dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Pro negativa. = Videtur quod irascibilis, et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis.

1. Vires quæ sunt cummunes nobis, et brutis, non possunt esse subjectum humanæ virtutis. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt communes nobis et brutis. Ergo non possunt esse subjectum humanæ virtutis.

Maior, quia humanæ virtutes, de qui-

busloquimur modo, sunt homini propriæ.

Minor, quia irascibilis et concupiscibilis sunt partes appetitus sensitivi.

2. Potentia quæ utitur organo corporali, non est subjectum virtutis. Sed irascibilis et concupiscibilis utuntur organo corporali. Ergo non sunt subjectum humanæ virtutis.

Maior, quia bonum virtutis non potest esse in corpore hominis: dicit enim Apostol. *Scio* enim, *quod non habitat in carne mea bonum*. Rom 7.

Minor, quia sunt partes appetitus sensitivi, qui utitur organo corporali.

3. August. lib. 1. de morib. Eccl. cap. 5. probat quod *virtus non est in corpore, sed, anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam. Sicut si mihi auriga obtemperans, equos, quibus præest recte regit, hoc totum mihi debetur*. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est. Ergo virtus non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Electio non est actus irascibilis, sed rationis, ut dictum est supra quæst. 13. art. 1. Sed *principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur. 8. Ethic. c. 13. Ergo virtutes non sunt in irascibili vel concupiscibili.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde Philos. dicit 3. Ethic cap. 10. quod *hæ virtutes sunt irrationabilium partium.*

Determinatio.

Distinctio. Irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Alio modo inquantum participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire.

1.ª Conclusio. Irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt partes sensitivi appetitus, non sunt subjectum virtutis.

Hanc probant duo priora argumenta pro negativa.

2.ª Conclusio. Irascibilis et concupiscibilis, quatenus participant rationem, id est natæ sunt rationi obedire, possunt esse subjectum humanæ virtutis.

Prob. Potentia á qua progreditur actus virtutis, potest esse subjectum virtutis. Sed irascibilis et concupiscibilis, ut moventur á ratione, sunt principium humani actus, qui est secundum virtutem, ut ex se patet. Ergo irascibilis et concupiscibilis, ut rationi obediunt, sunt subjectum virtutis.

Maior, quia actus, qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex, et instrumentum sint bene disposita ad agendum.

Potest concl. probari sub alia forma sic. Actus qui progreditur ab aliqua potentia, secundum quod movetur ab alia, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia, scilicet movens et mota, sit bene disposita ad actum, ut de artifice et instrumento dictum est. Sed ab irascibili et concupiscibili progrediuntur actus virtutis humanæ, secundum quod moventur á ratione. Ergo necesse est quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis, sed etiam irascibilis et concupiscibilis.

3.ª Conclusio. Virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est, quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Manifestatur, quia bona dispositio potentiæ ut motæ, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod irascibilis et concupiscibilis secundum se

consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis: sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sunt propriæ hominis, et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod potentia, quæ est in organo corporali, si consideretur secundum se, non potest esse subjectum virtutis; si tamen consideretur, ut obedit rationi, potest esse subjectum virtutis. Sicut enim caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, in quantum movente ratione membra nostra, exhibemus servire justitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis, ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis, in quantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad 3. Dicitur quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis á ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione, in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Phil. dicit 1. Politic. c. 3. quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis, refertur ad animam, et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. Unde in eodem libro Phil. dicit quod *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem, et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod quamvis electio sit actus rationis, tamen electio recta circa passiones provenit etiam ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. In electione enim duo sunt: intensio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus, quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur 6. Eth. c. 2. Quod autem electio habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis, et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrum vires sensitivæ apprehensivæ sint subjectum virtutis

Pro affirmativa. = Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus.

1. Vires, quæ obediunt rationi, possunt esse subjectum virtutis. Sed vires apprehensivæ sensitivæ interius obediunt rationi. Ergo in ipsis potest esse aliqua virtus.

Maior prob., quia in appetitu sensitivo, secundum quod obedit rationi, est virtus, ut dictum est.

Minor, quia ad imperium rationis operantur imaginativa, cogitativa, et memorativa.

2. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam abjuvari per vires prædictas. Ergo sicut in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam poterit esse in apprehensivis.

3. Prudentia est quedam virtus, cujus partem Tullius lib. 2. de Juvent. ponit memoriam. Ergo in memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis viribus apprehensivis interioribus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ethic. 2. c. 1. dicitur quod omnes, virtutes vel sunt intellectuales, vel mo-

rales. Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva. Intellectuales autem in intellectu, vel ratione, ut patet 6. Ethic. c. 1. Ergo nulla virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Determinatio.

1.ª Conclusio. In viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus.

Prob., quia Phil. dicit in libro de mem. cap. 2. quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura.* Habitus autem consuetudinalis nihil aliud est, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ.

2.ª Conclusio. In homine, id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis.

Prob. ex his, quæ dicta sunt supra quæst. 50. artic. 4. ad 3. et his, quæ dicta sunt art. 2. præsentis quæst. Se habent enim hujusmodi habitus per modum dispositionis.

3.ª Conclusio. Si qui sunt habitus in viribus sensitivis apprehensivis, virtutes nequaquam dici possunt.

Prob. In illa solum potentia est virtus, quæ est consummativa boni operis. Sed potentiæ apprehensivæ sensitivæ non sunt consummativæ boni operis. Ergo in potentiis apprehensivis sensitivis non potest esse virtus.

Maior, quia virtus est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari.

Minor, quia cognitio veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparativæ ad cognitionem intellectivam, et propterea in hujusmodi viribus non sunt virtutes, sed magis in intellectu, vel ratione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc, ut potentia sensitiva possit esse subjectum virtutis, non suficit, ut obediat rationi, sed ulterius necesse est ut moveatur á ratione, vel á voluntate, et non moveat ipsam; et quia appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo, ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo: et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent, ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habeant ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur 3. de anima. tex. 18. et ideo opus cognitionis, in intellectu terminatur, et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Ad 2. Similiter dicitur quod non sufficit potentiis sensitivis, ad hoc ut sint subjectum virtutis, ut possint juvare, vel impedire actum rationis, sed necesse est ut habeant rationem moti á ratione, et non moventis, ut dictum est

Ad 3. Dicitur ad antec. quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

Pro negativa.=Videtur quod voluntas non sit subjectum virtutis.

1. Potentia, quæ ex sua ratione habet, ut tendat in bonum rationis, non est subjectum virtutis. Sed voluntas de sua ratione habet ut tendat in bonum rationis. Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

Maior prob., quia ad id, quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus: unde in potentia, quæ habet ex sua ratione, ut tendat in bonum rationis, non est ne-

cesse ponere aliquem habitum virtutis, ut in bonum rationis tendat.

Minor prob. Potentia rationalis naturaliter tendit in bonum rationis. Sed voluntas est potentia rationalis: dicitur enim 3. de an. tex. 42. quod voluntas in ratione est. Ergo voluntas naturaliter tendit in bonum rationis.

Maior hujus prob., quia quælibet potentia naturaliter tendit in proprium objectum. Sed bonum rationis est proprium voluntatis objectum. Ergo voluntas naturaliter tendit in bonum rationis.

2. Omnis virtus, aut est intellectualis, aut moralis, ut Arist. 1. Ethic. c. ult. lib. 2. c. 1. dicit. Sed in voluntate non sunt virtutes intellectuales, nec morales. Ergo nulla virtus est in voluntate.

Minor, quia virtutes intellectuales sunt in intellectu; morales vero sunt in illis potentiis, quæ sunt rationales per participationem, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis.

3. Si in voluntate esset aliqua virtus, sequeretur, vel quod in nulla alia potentia esset aliqua virtus, vel quod duæ virtutes ordinarentur ad eumdem actum, quorum utrumque est inconveniens.

Conseq. prob., quia omnes actus humani ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Ex quo manifeste sequitur, vel quod in aliis potentiis nulla sit virtus, vel quod ad eumdem actum voluntarium ordinentur duo habitus, scilicet qui est in voluntate, et qui est in aliqua aliarum potentiarum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In potentia, quæ movet irascibilem et concupiscibilem, debet esse aliqua virtus. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Ergo in voluntate debet esse multo magis virtus.

Maior prob., quia maior perfectio requiritur in movente, quam in moto.

Determinatio.

Ad quid ponatur habitus virtutis.

Habitus virtutis ponitur in potentia, ad perficiendam ipsam in ordine ad bonum quod est operatio, vel finis. Bonum autem, in quod voluntas tendere potest est duplex. Bonum proportionatum, et proprium ipsi volenti. Et bonum quod est supra facultatem ipsius volentis. Bonum proprium, et proportionatum volenti est bonum rationis quod est proprium objectum voluntatis. Bonum autem quod excedit facultatem volentis duplex est. Quoddam quod excedit facultatem totius humanæ speciei et hoc est bonum divinum. Quoddam vero excedit facultatem individui, et hoc est bonum pertinens ad alterum. Ad triplex igitur bonum potest ordinari voluntas. Ad bonum rationis, ad bonum divinum, et ad bonum humanum quidem, sed alterius.

1.ª Conclusio. In voluntate non est aliqua virtus ordinans ipsam ab bonum rationis.

Prob. Ad illud, ad quod sufficit naturalis potentiæ inclinatio, non est necessarium ponere in ea habitum perficientem. Sed ad hoc, ut voluntas tendat in bonum rationis, sufficit naturalis inclinatio ipsius voluntatis. Ergo non est in voluntate ponenda aliqua virtus, quæ determinet ejus inclinationem ad bonum rationis.

Maior patet, quia habitus ponitur ad hoc, ut determinet potentiam ad aliquid. Sed si ipsa potentia sit determinata ad illud naturaliter, non est necessarius habitus, ut dictum est supra, quæst. 49. art. ultimo in corpore.

Minor prob. Ad illud, quod est proprie objectum voluntatis, naturaliter ipsa voluntas est determinata. Quælibet enim potentia naturaliter est determinata ad suum proprium, et proportionatum objectum. Sed bonum rationis est proprium, et proportionatum objec-

tum voluntatis. Ergo voluntas naturaliter est determinata ad tale bonum.

2.ª Conclusio. In voluntate necessario est ponenda virtus, respectu boni excedentis facultatem humanæ speciei, scilicet boni divini.

Prob., quia voluntas non est naturaliter determinata ad tale bonum, immo non potest viribus naturæ in ipsum tendere, et respectu hujus boni ponitur in voluntate virtus charitatis.

3.ª Conclusio. Respectu boni quod spectat ad alium, ponitur in voluntate aliqua virtus, qua determinetur ad tale bonum.

Prob. Quia voluntas non tendit naturaliter in alterius bonum, sed solum in id, quod est volenti proprium, ut dictum est. Et respectu hujus ponitur in voluntate virtus justitiæ, et aliæ hujusmodi virtutes, quibus voluntas inclinatur in bonum proximi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur argumentum concludere, quod in voluntate non est ponendus aliquis habitus ad hoc, ut determinetur ad bonum rationis quod est ejus proprium objectum, et proportionatum volenti. Unde sicut concupiscibilis non indiget habitu ad hoc ut tendat in bonum delectabile, nec auditus ad hoc ut ordinetur ad sonum, et sic de aliis: ita voluntas non indiget habitu, ut tendat in bonum proprium volenti. Cum hoc tamen stat ut in voluntate sint virtutes, quibus tendit in bonum divinum et in bonum proximi.

Ad 2. Negatur minor quoad secundam partem. Sunt enim in voluntate virtutes morales, et ulterius virtutes theologicæ, ut charitas, et spes. Ad cujus improbationem dicimus quod ratio per participationem est non solum irascibilis et concupiscibilis, sed universaliter omnis appetitus sub quo comprehenditur etiam voluntas. Unde voluntas est ratio per participationem, et propterea in ea sunt virtutes morales, et ulterius theologicæ.

Ad 3. Negatur conseq. In voluntate enim ponitur virtus respectu actus, quo tendit in bonum, vel divinum, vel proximi, ad quæ non tendit naturaliter: respectu vero aliorum non ponitur aliqua virtus, ut dictum est, et propterea nullum inconveniens sequitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 56.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Phil. quod virtus est in potentia, sicut in subjecto. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Lucæ 2. *pax hominibus bonæ voluntatis.* Voluntas enim per virtutes sibi inhærentes fit bona. Item per ly *Deus disciplina intellectus replevit illos*, Eccl. 17. Nam disciplina est virtus intellectualis, cum realiter absolute sit idem, quod scientia: et intellectus est potentia. Attribuere ergo bonitatem voluntati, disciplinamque intellectui, est quædam contestatio scholastica; quod virtus et moralis, et intellectualis est in potentia, sicut in subjecto. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod una virtus in pluribus potentiis esse potest, ut per hoc, quod dicitur Ro. 1. ex Abach. 2. *Justus ex fide vivit*: patet enim, quod fides secundum se et est in intellectu, 2. 2. q. 4. ar. 2. et non facit vivere vita gratiæ, á qua iste est, et denominatur justus, 2. 2. q. 4. ar. 4. 5. nisi supposita charitate in voluntate, 2. 2. q. 23. a. 7. et q. 24. a. 1. Unde et Concil. *Trid.* quasi

confirmans doctrinam S. Th. ait sesss. 6. c. 7. " Fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. » Attribuendo igitur vivificare fidei, scriptura notificavit scholasticis acutis, quod fides, et consequenter, quod una virtus, 2. 2. q. 4. ar. 6. est in pluribus potentiis. Vide *ad tertium*. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod intellectus est subjectum virtutis. Ut per hoc, quod dicitur Rom. 7. *Igitur ergo ipse mente servio legi Dei*. De virtute enim, qua concupiscentiæ resistebat, tractaverat ibi Apostolus: et ideo cum illativa conjunctione dicit: *igitur ego ipse*, etc. Adde, quod dicitur Luc. 1. *Serviamus illi in sanctitate, et justitia coram ipso*. Hic enim patet, quod servire Deo concernit virtutes, quoniam sanctitas, et justitia coram Deo, idest approbatæ ab ipso, sunt virtutes. Dicatur ergo. Ego ipse mente servio legi Dei: hoc est, mente virtutibus vestita servio legi Dei. Ubi constat, virtutes in mente, tamquam in subjecto, reponi ab Apostolo: si ad scholasticam loquelam suaviter inflectatur. Mens autem semper vel accipitur pro tota parte intellectiva, quæ scilicet intellectum, et voluntatem complectitur, vel maxime dicitur intellectus. Quocumque ergo modo sumatur hic ly *mente*, semper habetur intentum articuli ex scripturis. Si enim mens ibi dicatur maxime intellectus: tunc inde particulariter constat, quod intellectus est subjectum virtutis, si vero mens ibi teneatur pro tota parte intellectiva, quod magis videtur: tunc inde universaliter patet, quod subjectum virtutum omnium est intellectus, idest pars intellectiva, sive modo sit intellectus pro particulari potentia sumptus, sive sit voluntas. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, et Phil. fuisse insinuatum, quod virtus moralis circa passiones esse potest in irascibili et concupiscibili A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem, ut de irascibili per hoc, quod 2. *Reg.* 12. narratur, quod David, audita parabola de paupere, ac divite sibi proposita á Nathan Propheta. iratus indignatione adversus hominem illum divitem dixit. " Vivit Dominus, quia filius est mortis, qui fecit hoc.» In laudem enim Davidis tale judicium ab eo irato prolatum adducitur: ac si dictum per hoc sit. Laudabile fuit, quod David rectum judicium proferret contra hominem illum, sed laudabilius est, quod ex ira contra vitium accensus id á ratione dictatum judicium protulerit. Non laudaretur autem in scripturis, nisi illud, quod est virtuosum (ut sæpius per Divum Thomam, in hac summa patet) ex consequenti ergo factum hoc, scilicet, Davidem sic irasci, fuit aliquid virtutem importans. Quasi ergo scriptura ibi scholasticam linguam assumens, breviuscule dixit: Virtus est in irascibili. Et quare? Quia David iratus est contra id, contra quod secundum rectam rationem irasci debebat. De concupiscibili vero idipsum á scripturis insinuatur per hoc, quod dicitur 2. Reg. 23. " Desideravit David aquam de lacu: et ait. O si quis mihi daret potum aquæ de cisterna,? etc. Hauserunt aquam de cisterna, et attulerunt ad David. At ille noluit eam bibere, sed, » etc. Hic enim patet legenti totum, quod David laudatur ex hoc, quod sitiens noluit bibere, sed suam concupiscentiam etiam in aqua refrænavit. Ubi constat cuicumque recte sapienti, quod virtus hæc, scilicet sobrietatis tantæ, in concupiscibili fuisse innuitur. Item per hoc, quod dicitur 3. *Reg.* 1. quod Abisac adolescentula, virgo, pulchra nimis, dormiebat cum rege David calefaciens eum de consilio servorum suorum, scilicet medicorum: et quod rex non cognovit eam. Constat enim, quod ly *rex non cognovit eam*, dicitur in laudem regis, tantoque majorem, quanto et puella hæc uxor ejus jam facta omnibus consideratis ibi narratis, erat maximum incitamentum ad libidinem, et rex antea junior sponte cognoverat Bersabee, 2. *Regum*. 11. tantas circumstantias libidinis provocatrices non habentem. Ac si apertius scriptura per hæc intulerit. Rex David jam senex fuit continentissimus, etiam in medio ignis á concupiscentia non adultus: et virtus tanta, scilicet continentia (si scholastice loquendum sit) fuit in vi concupiscibili, tamquam

in subjecto. Quod autem ly *non cognovit eam* exponatur convenienter in laudem Davidis: quod scilicet ex dulcedine contemplationis divinæ tunc desipuerit ei caro, idest carnalis delectatio, ideoque non cognoverit eam: cognosces ex 2. Reg. 23. ubi inter cætera David de se, gratias inde agens Deo, dicit ly " cuncta salus mea; et omnis voluntas, nec quicquam ex eo est, quod non germinet: » Vide et Beat. Aug. super psalm. de virtute psalmorum loquentem, et inde, cum Davidem in psalmis scias absorptum, veritatem præmissorum agnosces. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsen. Angelica vicissim declaretur, atque confirmertu.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod in viribus sensitivis apprehensivis interius non potest esse virtus. A Phil. quidem, ut deducitur per sufficientem divisionem *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. 7. *scio, quod non habitat in carne mea bonum.* Per carnem enim intelligitur hic non solum corpus hominis, sed vires ejus sensitivæ etiam interiores secundum se. Cum igitur auctoritas illa de viribus hujusmodi appetitivis, secundum tamen quod obediunt rationi, non possit intelligi, ut habetur ex *ar. 4. ad secundum:* restat, ut de viribus hujusmodi apprehensivis, secundum quod etiam obediunt rationi, modo declarato *ar. 5. ad primum*, intelligenda sit, ita, quod in ipsis apprehensivis per ly *carne mea* importatis *non habitet*, tamquam in subjecto, *bonum* virtutis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod virtus est in voluntate. Ut per hoc, quod dicit Dominus Matth. 23. *Volui congregare filios tuos, et noluisti:* Clarum enim est, quod nolle id, quod Deus vult nos velle, est peccatum: et consequenter, quod in voluntate istorum, quibus sic juste exprobando dicebat, erat tale peccatum. Volebat siquidem Deus, eos velle se congregari ab ipso; et illi nolebant hoc. Contraria autem habent fieri circa idem subjectum, secundum Philosophum: et per consequens, in quo subjecto ponetur unum, ponetur successive et aliud. Cum igitur peccatum, et virtus sint contraria; et per sententiam prædictam ostendatur, peccatum esse in voluntate, sequitur: quod tamquam ab oppositis loquens ibi scholastice scriptura dicat: Virtus moralis, qua homo prompte vult id, quod Deus vult eum velle, est in voluntate. Item insinuatur per dicta *in art. 4. app.* Vide tu ibi: et inde ad hoc propositum arguas eo modo, quo fit nunc in isto *arg. cont.* Secundo vides: quomodo ex iis, etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEPTIMA,

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum.

Et *primo* quantum ad virtutes intellectuales. *Secundo* quantum ad morales. *Tertio* quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Tertio, utrum habitus intellectualis, qui est ars sit virtus.

Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto, utrum eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum habitus intellectuales sint virtutes.

Pro negativa.=Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes.

1. Virtutes sunt habitus operativi, ut

dictum est. Sed habitus intellectuales non sunt operativi. Ergo habitus intellectuales non sunt virtutes.

Minor prob., quia sunt speculativi et non practici, idest operativi.

2. Habitus virtutis est circa ea, per quæ homo efficitur beatus. Sed habitus speculativi non sunt circa ea, per quæ homo fit beatus. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Maior, quia *felicitas est virtutis præmium*, ut dicitur 1. Ethic. c. 9.

Minor, quia habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis considerant res naturales, et divinas.

3. Scientia, et virtus distinguuntur, sicut diversa genera, non subalternatim posita, ut patet 4. Topic. cap. 2. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Conseq. prob., quia scientia est habitus speculativus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est, aliter se habere. Sed Phil. 6. Ethic. cap. 1. ponit quasdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Determinatio.

Distinctio. Aliqui habitus possunt dici virtutes dupliciter. Uno modo, ut sint virtutes simpliciter. Alio modo, secundum quid. Illi habitus dicuntur virtutes secundum quid, qui faciunt solum facultatem bene operandi, sed non bonum usum. Illi vero dicuntur simpliciter virtutes, qui faciunt non solum facultatem, sed etiam faciunt usum, de qua distinctione abunde dictum est, quæst. præced. art. 3.

Conclusio. Habitus intellectuales speculativi possunt esse virtutes secundum quid, non autem simpliciter.

Prob. Habitus, qui faciunt facultatem operandi, sed non faciunt usum bene operandi, sunt quidem virtutes, non tamen simpliciter, sed solum secundum quid. Sed habitus intellectuales speculativi faciunt facultatem, sed non usum bene operandi. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes secundum quid, non autem simpliciter.

Maior patet ex distinctione hic adducta, et superius probata.

Minor prob. Habitus perficientes intellectum, non autem appetitum, faciunt facultatem, non autem usum bene operandi: facere enim bonum usum operandi, pertinet ad partem animæ appetitivam, ut dictum est loco citato. Sed habitus intellectuales speculativi perficiunt partem intellectivam, absque aliquo ordine ad appetitum. Ergo faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, non tamen faciunt bene uti.

Et confirmatur eadem minor, quia ex hoc quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad bene utendum, sed solum fit potens speculari verum in his, quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate.

Et confirmatur principalis ratio, quia virtus, quæ perficit voluntatem, ut sunt charitas, vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus, et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, ut Greg. 6. moral. dicit c. 28.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod sicut duplex est opus, scilicet interius, ut est speculari verum, et exterius, ut est fortia aggredi, et similia; ita dupliciter potest habitus dici operativus. Uno modo, per ordinem ad actus interiores. Alio modo, per ordinem ad actus exteriores. Ad maiorem igitur dicitur quod virtutes sunt habitus operativi, vel operis interioris, vel exterioris, habitus inquam

speculativi sunt operativi in ordine ad opus interius, practici vero in ordine ad opus exterius. Tunc negatur minor. Habitus enim intellectuales, etiam speculativi, sunt operativi. Ad probationem dicitur, quod practicorum non distinguitur contra speculativum in hoc quod unum ordinetur ad opus, scilicet practicum, et aliud non ordinentur ad opus, scilicet speculativum cum utrumque ordinetur ad opus, ut dictum est. Sed in hoc quod practicum respicit opus exterius, speculativum vero opus interius.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod virtus potest esse aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut objectorum: et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum, per quæ homo fit beatus, nisi forte secundum quod ly per, dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo, dicitur esse virtus aliquorum, sicut actuum, et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum, per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est; tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

Ad 3. Dicitur ad anteced. quod scientia dividitur contra virtutem, simpliciter dictam, non autem contra virtutem secundum quid.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, et intellectus.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia, et intellectus.

1. *Sapientia est quædam scientia*, ut dicitur 6. Ethic. c. 7. Ergo sapientia non debet condividi scientiæ, in numero virtutum intellectualium.

Conseq. prob., quia species non debet condividi generi.

2. Objectum, et ratio formalis objecti non distinguunt potentias, vel habitus, sed pertinent ad eamdem potentiam, et habitum. Sed intellectus, qui est habitus principiorum, est ratio cognoscendi conclusiones, ita ut principium sit ratio formalis, et conclusiones sunt tamquam materiale objectum. Ergo cognitio principiorum, scilicet intellectus, non debet poni habitus distinctus ab habitu conclusionis, scilicet scientiæ.

Maior, quia habitus, et potentiæ non distinguuntur penes materiale et formale, sed penes diversas rationes, ut dictum est quæst. 54. art. 2.

3. Ratio speculativa non solum ratiocinatur demonstrative, sed etiam dialectice. Ergo non solum scientia, sed etiam opinio debet poni habitus intellectualis.

Conseq. prob. Habitus, qui est in ipso rationali per essentiam, est virtus intellectualis. Sed opinio est hujusmodi. Ergo non solum scientia, sed etiam opinio debet poni habitus intellectualis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 6. Ethic. c. 3. ponit has solum *tres* virtutes intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam, scientiam, et intellectum.*

Determinatio.

Conclusio. Tres tantum sunt virtutes intellectuales speculativæ, sapientia, scientia, et intellectus.

Prob. Quot sunt modi, quibus intellectus perficitur ad considerandum verum, tot sunt virtutes intellectuales. Sed tribus tantum modis intellectus perficitur ad considerandum verum. Ergo tres tantum sunt virtutes intellectuales.

Maior prob. Quia virtus speculativa intellectualis est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus ejus.

Minor manifestatur. Pro quo est scien-

dum quod verum est duplex: quoddam est per se notum: quoddam vero est per aliud notum. Verum quod est per se notum, se habet ut principium, et ideo statim percipitur ab intellectu.

Habitus igitur, qui perficit intellectum ad considerandum verum per se notum, dicitur habitus principiorum, et vocatur intellectus.

Verum autem per aliud cognoscibile, non statim cognoscitur, sed intellectus pervenit ad ejus cognitionem per inquisitionem. Unde veri hujus cognitio est terminus inquisitionis. Potest autem aliquid esse terminus cognitionis humanæ dupliciter. Uno modo, ut sit ultimus terminus in aliquo genere, puta naturalium, mathematicalium, et hujusmodi.

Alio modo, ut sit ultimus terminus totius cognitionis humanæ: et hoc est altissima causa, quæ secundum se est maxime cognoscibilis, sed quoad nos ultimo cognoscitur.

Ad perficiendum igitur intellectum in cognitione veri, quod est ultimum in aliquo genere, requiritur habitus scientiæ, et secundum quod sunt diversa genera scibilium, sunt diversæ scientiæ perficientes intellectum.

In cognitione autem veri quod est simpliciter ultimum, scilicet altissimæ causæ, perficitur intellectus per habitum sapientiæ, quæ est omnium judicativa et ordinativa.

Et hæc est ratio, quare sapientia est solum una, et scientiæ plures: quia scilicet una tantum est prima, et altissima causa, scibilia autem plura sunt.

Breviter igitur colligitur probatio minoris in hunc modum. Verum cognoscibile ab intellectu est duplex, scilicet cognoscibile per se, et hoc est objectum habitus intellectus, et cognoscibile per aliud, et hoc est duplex, vel quod est ultimum simpliciter, et hoc est prima causa, quæ ultimo cognoscitur quoad nos, et secundum se prius, et hoc est objectum habitus sapientiæ; vel est ultimum in aliquo determinato genere, et hoc est objectum scientiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod sapientia est quædam scientia, quatenus habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut ex principiis conclusiones demonstret: sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias in quantum de omnibus judicat, non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam, vel habitum, tunc non distinguuntur habitus, vel potentiæ penes rationem objecti, et ipsum objectum materiale. Sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quod considerentur conclusiones: possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones: sed considerare principia secundum se ipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes, non ex æquo distinguuntur ad invicem, sed ordine quodam, sicut accidit in totis potentialibus quorum una pars est perfectior altera: sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis: hoc enim modo scientia dependet ab intellectu, sicut á principaliori, et utrumque dependet á sapientia, sicut á principalissimo, quæ sub se continet, et intellectum, et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, ad maiorem, quod non omnes habitus, qui est in ratione per essentiam

dicitur virtus; sed solum ille, qui est determinate ad bonum: et quia opinio se habet ad verum et falsum, quod est malum intellectus, est quidem habitus intellectus, sed non virtus, sicut nec suspicio, ut dicitur 6. Ethic. c. 3.

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Pro negativa.=Videtur quod ars non sit virtus intellectualis.

1. *Virtute nullus male utitur*, ut Aug. dicit 2. lib. de lib. arb. c. 18. et 19. Sed arte aliquis male potest uti. Ergo ars non est virtus.

Minor, quia potest aliquis secundum scientiam artis suæ male operari.

2. Virtutis non est virtus. Sed artis est aliqua virtus, ut dicitur 6. Ethic. c. 5. Ergo ars non est virtus.

3. Si ars esset virtus, sequeretur quod artes liberales essent virtutes speculativæ, et quod essent numerandæ inter habitus, et virtutes speculativas, quæ tamen sunt falsa.

Conseq. prob., quia artes liberales nobiliores sunt, artibus mechanicis. Unde cum mechanicæ dicantur habitus practici, liberales debent esse speculativi, et sic essent numerandæ inter virtutes speculativas.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 6. Ethic. c. 3. et 4. ponit artem esse virtutem, nec tamen connumeratam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

Determinatio.

Conclusio. Habitus intellectualis, qui est ars, est virtus secundum quid, non autem simpliciter.

Prob. Habitus, qui facit facultatem rectæ operationis, non autem bonum usum, est virtus secundum quid, non autem simpliciter. Sed ars est habitus qui facit facultatem bene operandi, non autem facit bonum usum. Ergo ars est virtus secundum quid, non autem simpliciter.

Maior patet ex his, quæ dicta sunt art. 1. hujus. quæst. et in locis ibi citatis. Hæc enim est differentia inter virtutem simpliciter, et virtutem secundum quid, quod ista facit facultatem solum, illa vero et facultatem, et usum bene operandi.

Minor, quoad utrumque partem prob. et quod faciat facultatem bene operandi, quia ars est recta ratio aliquorum operum faciendorum. Quod vero non faciat usum, quia bonitas operum faciendorum per artem non consistit in eo, quod appetitus humanus aliquo modo se habet, puta bene vel male, sed in eo, quod ipsum opus quod fit, bonum sit. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat: sed quale sit opus quod facit: et quia bonus usus non est absque voluntate, ideo ars non facit bonum usum.

Ex quibus sequitur quod licet ars sit habitus operativus, quia est recta ratio factibilium, tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis. Nam sicut ad habitus speculativos non pertinet qualiter appetitus humanus se habeat ad res quas considerat, sed solum qualiter se habeant ipsæ res: dummodo enim geometra demonstret verum, non refert, qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum lætus sit, vel iratus; ita nec in artifice refert, ut dictum est; et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, in quantum nec ars, nec habitus speculativi faciunt bonum opus quantum ad usum, sed solum quantum ad facultatem bene operandi, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Cum enim aliquis habens artem, operatur malum artificium, hoc non est opus artis, sed contra artem: sicut etiam, cum aliquis sciens verum, mentitur; hoc quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Non potest igitur quis male uti arte ma-

litia opposita propriæ bonitati ipsius artis, et propterea est virtus non simpliciter, cum non faciat bonum usum moralem, sed est virtus secundum quid.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtutis simpliciter, et perfectæ non est virtus, sed tamen virtutis secundum quid, potest esse alia virtus: et quia ars est virtus secundum quid, ideo artis potest esse alia virtus. Et pro maiori intelligentia est sciendum, quod in arte duplex potest bonitas inveniri. Prima est propria, puta ut quis habens artem, operetur secundum regulas artis: et hæc bonitas semper convenit arti, ita ut si quis operetur contra hujusmodi regulas, non operetur jam secundum artem, sed contra artem, ut dictum est. Est etiam bonitas moralis, quæ est quando artifex operatur, non solum secundum regulas artis, sed etiam secundum rectam rationem, et bene moraliter: puta si quis doceat grammaticam, vel philosophiam bona, vel mala intentione: et hæc bonitas non semper convenit arti, sed necessaria est alia virtus ad hoc ut ars habeat bonitatem moralem, puta justitia, qua quis opera artis fideliter facit, vel religione. Grammaticus enim secundum perfectissimam grammaticam poterit blasphemare Deum, sed adjunta religione hoc facere non potest.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod ex hoc, quod artes liberales sunt nobiliores mechanicis, non sequitur quod sint speculativæ, sed quod sint inter practicas nobiliores: ex hoc enim quod aliquid nobilius participat rationem alicujus, non fit ut non contineatur sub illo, sic ex hoc quod artes liberales participant perfectius rationem artis, non sequitur quod non contineantur sub arte, sed quod sint artes nobiliores.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Pro negativa.=Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte.

1. Recta ratio aliquorum operum est ars. Sed prudentia est recta ratio aliquorum operum. Ergo prudentia est ars. Sed posset quis dicere quod prudentia est ratio aliquorum operum: sed illa opera diversa sunt ab operibus artis.

Contra. Quia diversitas operum non facit ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes diversorum operum. Unde ex hoc quod prudentia est operum diversorum ab operibus artis, non sequitur quod non sit ars, sed quod sit diversa ars ab aliis.

2. Quidam habitus speculativi dicuntur artes, ut dictum est. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

Conseq. prob., quia prudentia magis convenit cum arte, quam faciant habitus speculativi.

3. Habitus ad quem pertinet bene consiliari, est ars. Sed ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur 6. Ethic. c. 5. Ergo prudentia non est distincta ab arte.

Minor, quia quædam artes consilio indigent, ut dicitur 3. Ethic. cap. 3. ut in arte militari, et gubernativa, et medicinali.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos 6. Ethic. c. 3. distinguit prudentiam ab arte.

Determinatio.

Conclusio. Prudentia est virtus distincta ab arte.

Prob. Habitus, in quibus invenitur diversa ratio virtutis, sunt diversæ virtutes. Sed in prudentia, et arte invenitur diversa ratio virtutis. Ergo prudentia et ars sunt distinctæ virtutes.

Minor prob. Habitus qui facit solum facultatem boni operis, habet aliam rationem virtutis ab habitu, qui facit non solum facultatem, sed etiam usum boni operis. Sed ars facit solum facultatem boni operis, prudentia vero facit et facultatem et usum boni operis. Ergo prudentia habet diversam rationem virtutis á ratione artis.

Maior hujus prob., quia supra dictum est quod aliquis habitus habet rationem virtutis, et hoc solum quod facit facultatem: et aliquis, ex hoc quod facit facultatem et usum: et quod illa constituit virtutem secundum quid, ista vero simpliciter.

Minor hujus manifestatur, quia ars non respicit appetitum, á quo est usus bonus, ut dictum est; prudentia vero præsupponit rectitudinem voluntatis, et ideo facit bonum usum.

Ratio autem hujus differentiæ, scilicet quare ars non respiciat appetitum, nec præsupponat ejus rectitudinem, prudentia vero appetitum respiciat et ejus rectitudinem præsupponat, ostenditur præmittendo quod ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facer et agere, ut dicitur 9. Metaph. tex. 16. quod *factio est actus transiens in exteriorem materiam*: sicut sunt ædificare, secare, et hujusmodi. *Agere* vero *est actus permanens in ipso agente*, ut sunt videre, velle, scire et hujusmodi. Unde ars est recta ratio actuum transeuntium in exteriorem materiam. Prudentia vero est recta ratio actuum immanentium in ipso agente.

In hoc tamen differunt quod ars potest esse recta ratio factibilium, absque rectitudine voluntatis: quod sic ostenditur. Nam rectitudo rationis in operabilibus dependet ex fine quod est bonum, sicut recta ratio in speculabilibus deqendet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat. Unde sicut ratio in speculativis syllogismis præsupponit rectitudinem intellectus, qui est habitus principiorum; ita in operabilibus oportet præsupponere rectitudinem illius potentiæ, quæ respicit bonum ad quod per operationem pervenitur. Et quia bonum, ad quod quis pervenit per prudentiam est bonum voluntatis ideo oportet, ut prudentia præsupponat rectitudinem voluntatis. Et iterum quia bonum artis non est bonum voluntatis, sed bonum ipsorum artificialium, ut dictum est, propterea ipse artifex nihil habet cum rectitudine voluntatis: et inde est quod magis laudatur artifex, qui volens peccat, quam qui peccat nolens. Magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Et ex his patet quod prudentia distinguitur ab arte.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod recta ratio, non omnium operum, sed solum exteriorum est ars. Prudentia autem est recta ratio operum, non exteriorum sed solum interiorum. Unde licet diversa ratio exteriorum operabilium non diversificet rationem virtutis, tamen ratio virtutis, quæ respicit actus immanentes, diversa est ab ea, quæ respicit actus transeuntes.

Ad 2. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod prudentia magis convenit cum arte, quam cum habitibus speculativis, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere: sed ars magis convenit cum habitibus speculativis, in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur maiorem esse universaliter falsam. Bene enim consiliari, præcipue ad prudentiam pertinet, ipsa enim est bene consiliativa de his, quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ: sed in aliquibus artibus est consilium de his, quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, in quantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis, vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum, qui bene consiliantur de his, quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Pro negativa.=Videtur quod pruden-

tia non sit virtus necessaria ad bene vivendum.

1. Ars non est necessaria rebus factibilibus, nisi ad hoc, ut fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed solum quantum ad hoc, ut fiat virtuosus

Conseq. Quia sicut ars est recta ratio factibilium, ita prudentia est recta ratio agibilium secundum quæ vita hominis consideratur.

2. Homo potest bene agere ex consilio non proprio solum, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum, quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit ut sequatur prudentum consilium.

Conseq. prob., quia prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur 6. Ethic. c. 5. 7. 8. et 9.

3. Prudentia non est virtus intellectualis. Ergo non est homini necessaria.

Conseq. manifestatur, quia appetitus per morales virtutes perficitur, inter quas non est prudentia, ut patebit. Ergo si non perficit intellectum, non erit homini ad aliquid necessaria.

Antec. prob. Illa est virtus intellectualis, secundum quam contingit semper dicere verum, et numquam falsum. Sed secundum prudentiam non contingit semper dicere verum. Ergo prudentia non est virtus intellectualis.

Minor, quia non est humanum quod consiliando de agendis non erretur: cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere, ut dicitur Sapien. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sapien. 8. connumeratur prudentia aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina Sapientia. *Sobrietatem, et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.*

Determinatio.

Conclusio. *Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam.*

Prob. Quod est necessarium ad bene operandum, est necessarium ad bene vivendum. Sed virtus prudentiæ est necessaria ad bene operandum. Ergo prudentia est necessaria ad bene vivendum.

Maior, quia bene vivere consistit in bene operari.

Minor. Virtus per quam disponitur, et perficitur ratio ad hoc, ut convenienter se habeat circa ea, quæ sunt ad finem, est necessaria ad bene operandum. Sed prudentia est virtus, quæ perficit et disponit rationem ad hoc, ut convenienter se habeat circa ea, quæ sunt ad finem. Ergo prudentia est necessaria ad bene operandum.

Maior hæc manifestatur. Præmittendo quod ad bene operandum requiritur ut opus fiat non ex passione, sed ex electione. Non enim est opus aliquod moraliter bonum, nisi sit ex electione. Electio autem duo requirit. Primum est finis; alterum est id, quod est ad finem. Finis pertinet ad appetitus objectum. Ea vero, quæ sunt ad finem, pertinent ad rationem, quia judicare et eligere ea quæ convenienter ad aliquem finem ordinantur, ad rationem pertinent. Homo igitur ad hoc, ut recte operetur, indiget necessario aliqua virtute, per quam perficiatur appetitus ad hoc, ut tendat in finem convenientem, et hoc fit per morales virtutes. Est etiam ei necessarius aliquis habitus, sive virtus ad perficiendam rationem, ad hoc, ut possit recte judicare de his, quæ convenienter ordinanda sunt in finem. Patet igitur maior. Non enim homo potest bene operari, nisi ratio sit perfecta ad eligendum et judicandum de his, quæ sunt ad finem.

Minor autem hæc manifesta est ex ratione ipsius prudentiæ, quæ est virtus bene consiliativa, ut suo loco patebit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Et ratio negationis est, quia bonum artis consideratur, non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato: cum ars sit ratio recta factibilium, factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est, sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio, est ipsum agere: est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est, et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat: requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur: sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi, qui non habent dominium sui actus, et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod homo potest quidem bene agere ex consilio alterius, tamen tunc non est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur non tamen simpliciter bene quod est bene vivere.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem maioris dicitur quod est vera de virtute intellectuali pertinente ad intellectum speculativum, non autem de virtute, quæ est in intellectu practico: et ratio horum est, quia verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus speculativi, ut dicitur 6. Ethic. c. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum, quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus, quæ possunt á nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora, et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem ars; circa agibilia vero prudentia.

ARTICULUS VI.

Utrum eubolia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiæ eubolia, synesis, et gnome.

1. Habitus, quo bene consiliamur, non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia. Sed *eubolia est habitus quo bene consiliamur*, ut dicitur 6. Eth. c. 9. Ergo eubolia non est virtus adjuncta prudentiæ, sed ipsa est prudentia.

Maior, quia bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut ibidem dicitur.

2. Virtus, quæ est bene judicativa, non est adjuncta alicui virtuti, sed magis ipsa est principalis. Sed synesis est bene judicativa. Ergo synesis non est adjuncta prudentiæ, sed est principalis.

Maior. Ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Unde illa virtus est suprema, cuius actus est judicativus.

3. Circa omnia consiliabilia ponitur tantum una virtus, scilicet eubolia. Ergo circa omnia judicabilia debet solum una virtus poni, et non duæ scilicet synesis, et gnome.

Conseq. prob., quia sicut diversa sunt ea, de quibus est judicandum, ita diversa sunt ea de quibus est consiliandum.

4. Tullius ponit in sua Rheto. lib. 2. de inventione tres alias partes pruden-

tiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis lib. 1. quasdam alias partes prudentiæ, scilicet cautionem, docilitatem, et alia hujusmodi. Ergo non videntur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 6. Ethic. c. 9. 10. et. 11. ponit has tres virtutes prudentiæ adjunctas.

Determinatio.

Conclusio. Prudentiæ tamquam principali virtuti convenienter adjunguntur tamquam secundariæ tres aliæ virtutes, scilicet eubolia, synesis et gnome.

Prob, quando circa aliqua agibilia sunt plures actus, quorum unus est principalis, et alii ad ipsum principalem ordinantur, virtus quæ est de actu principali, est principalis, et ad ipsam tamquam ad principalem ordinantur virtutes, quæ ordinantur ad secundarios actus. Sed circa agibilia humana tres actus interiores inveniuntur, scilicet consiliari, judicare et præcipere, quorum duo primi scilicet consiliari, et judicare ordinantur tamquam ad principalem, ad actum præcipiendi. Ergo virtus, quæ est præceptiva, est principalis; illa vero, quæ est judicativa, et quæ est consiliativa, ad præceptivam ordinantur, ut secundariæ ad principalem. Sed prudentia est præceptiva, eubolia est consiliativa, synesis et gnome sunt judicativæ. Ergo prudentiæ, tamquam principali, adjunguntur eubolia, synesis et gnome.

Maior prob., quia in omnibus potentiis, et habitibus ordinatis, ille est principalior, qui ad principaliorem actum ordinatur.

Minor: quod circa humana agibilia sint illi tres actus, ostenditur, quia consilium, et judicium respondent actibus intellectus speculativi; præcipere vero est practici intellectus, qui præcipit, et non speculativi.

Quod vero præcipere sit actus principalis, manifestum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari, sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est eubolia.

Ap 2. Negatur maior. Judicium enim in agendis est ordinatum ad aliquid aliud. Contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum judicii est, quando jam recte præcipit de agendis. Ad probationem dicitur quod in agendis principalius est præcipere, quam sit judicare.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de judicandis et consiliandis. Nam inquisitio fit ex communibus principiis, et dum aliquis inquirit, non descendit ad aliquod particulare, et quia distinctio non est in principiis, ideo sola una virtus ordinatur ad consiliandum, utpote adhuc in communibus existente intellectu. In judicio autem fit descensus ad specialia, per quæ res debet judicari, et quia duo sunt principia ex quibus fit judicium, scilicet lex communis, et naturalis ratio, ideo ponuntur duæ virtutes judicativæ scilicet synesis, quæ judicat secundum communem legem, et communes regulas, et gnome, quæ judicat secundum naturalem rationem; est enim gnome quædam perspicacitas rationis.

Ad 4. Dicitur quod prudentia habet tria genera partium integralium subjectivarum, et potentialium. Memoria intelligentia, providentia, cautio, docilitas et alia hujusmodi comparantur ad prudentiam quodammodo, ut partes integrales, in quantum ista omnia requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Œconomica vero, regnativa et hujusmodi

sunt partes subjectivæ prudentiæ. Eubolia autem synesis, et gnome sunt partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale, ut clarius de his omnibus dicetur loco suo 2. 2. q. 51. per totom.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 57.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Phil. esse insinuatum, quod habitus intellectuales speculativi sunt, et non sunt virtutes. A Phil. quidem, quod sint: ut *in arg. cont.* A scripturis autem, quod sint: ut per hoc, quod dicitur 2. Petr. 1. "Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute scientiam, in scientia abstinentiam, in abstinentia patientiam, in patientia pietatem, in pietate amorem fraternitatis, in amore fraternitatis charitatem." Quia enim connumeratur scientia, quæ est habitus speculativus inter alias virtutes (ut patet) ideo ex hoc monstratur, quod et ipsa scientia est virtus. Nam ex connumeratione aliquorum in simul infert Sanctus doctor multoties in hac summa: quod ipsa sic connumerata pertinent ad idem genus. A scripturis vero insinuatur, quod hujusmodi non sint: ut per hoc, quod dicitur 1. Corinth. 8. "Scientia inflat, charitas vero ædificat." Ex contrapositione enim scientiæ ad charitatem, quod scilicet illa inflat, idest, de se non inclinat ad bene vivendum, ista autem ædificat, idest de se inclinat ad bene vivendum, scholasticis ostendisse vult Apostolus: quod charitas est simpliciter virtus, scientia vero non. Item per ly *In nomine meo dæmonia ejicient*, Marc. 16. Dæmon enim Græce, sciens, Latine dicitur. Dum ergo scriptura etiam in diabolo, in quo (ut patet) nulla est simpliciter virtus, ponit scientiam per hoc, quod eum vocat dæmonium: Theologis declarat, quod scientia, et á simili habitus alii speculativi non sunt simpliciter virtutes. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod convenienter distinguuntur scientia, sapientia, et intellectus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Eccle. 9. "Nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos." Item per dictum Deuter. 4. "Hæc est vestra sapientia, et intellectus coram populis." Item per ly "in thesauris sapientiæ, intellectus, et scientiæ, religiositas," Eccle. 1. Ex hoc enim, quod tria hæc ab invicem seorsum nominantur, scriptura scholasticis perspicacibus relinquit intelligendum: quod ipsa á se mutuo distinguuntur. Patet enim, quod nihil superflui reperitur in scriptura; tantoque magis id patet, quanto in Philosophorum doctrina, quæ longe inferior est, admittere superfluitatem, pro magno inconvenienti habetur, ut dicit liber prædicabilium *cap. de genere.* Nisi ergo scientia, sapientia, et intellectus ab invicem distinguerentur: procul dubio ab invicem divisim non nominarentur. Cæterum, quod secundum scripturam convenienter distinguantur, cognosces: si de convenientia scripturarum videris 2. 2. quæst. 122. art. 2. et quæst. 140. art. 1. append. Vide et de sufficientia scripturarum, quæst. 179. art. 2. append. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur,

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Phil. insinuatum: quod ars est virtus. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 28. "Figulus sedens opus suum, convertens pedibus suis rotam: in brachio suo formabit lutum, et ante pedes suos curvabit virtutem suam." Ibi enim ly *virtutem suam* non tantum accipitur pro fortitudine sua: sed etiam pro arte sua: ut dicamus ly *virtutem suam*, idest artem suam. In hujus

signum est: quod quasi immediate sequitur ibi ly *unusquisque in arte sua sapiens est*. Item insinuatur per hoc, quod Apostolus inter virtutes episcopo convenientes connumerat artem liberalem, quæ est argumentativa veri contra falsum. Sic enim ait ad Tit. c. 1. " Oportet, Episcopum, etc. ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere. » Nam hic ly *arguere* stat pro argumentari, ut patet, ad revincendam, scilicet falsitatem contradicentium. Ac si per omnia præmissa, loquendo scholastice, scripturæ dicant: ars, diversitate tamen artium servata, est habitus operativus operum tum corporis, tum rationis: et est virtus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Phil. quod prudentia differt ab arte. A Phil. quidem, ut *in arg. cont* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Genes. 40. " Accidit, ut peccaret pistor Domino suo, etc. cibos, qui fiunt arte pistoria. » Hic enim innuitur; quod ars non dat necessario bonum usum; quoniam, ut ex contextu patet, habens istam artem, scilicet pistor, peccavit, idest male usus est arte pistoria. Item patet hoc ipsum per ly " maleficis artibus inserviebat. » 2. Paralip. 33. Item per ly " appellaverunt Deos opera manuum hominum, aurum, et argentum, artis inventionem, » Sap. 13. Item per ly " Non debemus æstimare lapidi sculpturæ artis divinum esse simile. » Act. 17. Ex his enim singillatim consideratis scriptura monstrat; quod ars solam facultatem faciendi operis tribuit; sine præsuppositione necessaria rectitudinis voluntatis. De prudentia vero dicitur Exod. 28. " quos replevi spiritu prudentiæ. » Et Proverb. 2. " Prudentia servabit te. » Et cap. 9. " Ambulate per vias prudentiæ. » Et cap. 16. " Custos prudentiæ inveniet bona. » Præmissis enim omnibus bene pensatis, et ad invicem collatis secundum scripturas, apparet; et quod prudentia non facultatem operandi solum, sed etiam bonum usum, facit; cum á Deo specialiter tribuatur, ab ipsa servemur, ad ambulandum in viis ejus á Deo invitemur, custodibusque ipsius inventio bonorum promittatur, et quod prudentia ab arte, idcirco virtus alia existit, quia ars distortum appetitum in artificibus compatitur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod prudentia est necessaria ad bene vivendum. Ut *Sap.* 8. secundum quod cum discursu extenditur *in arg. cont.* Ubi interpretandum vides ly *prudentia nihil utilius est*, idest ipsa necessaria. Ratio est: quia necessarium est magis utile, quam utile non necessarium. Quod si utile non necessarium esset tantum utile, quantum est utile necessarium : tunc non divideretur utile á necessario, dicendo ; Omne necessarium est utile, sed non omne utile est necessarium : quod tamen est contra Phil. in pluribus locis. Item interpretandum ibi est ly *in vita hominibus*, idest ad bene vivendum. Nam vita hominum, ut homines sunt, est vita secundum rationem existens; et talis vita est bene vivere. Unde sequitur, quod interpretandum est ly *nihil*, idest in genere humano sumptum. Alioquin falsum esset dictum scripturæ: quod *omnino impossibile est*. Fides enim, spes, et charitas sunt utiliores hominibus, quam prudentia, sobrietas, justitia, et virtus, idest fortitudo. Sed hoc scripturæ veritati non obstat: quoniam virtutes istæ theologicæ transcendunt genus humanum adeo, quod utiles sunt hominibus non in genere præcise humano, ut ibi narratæ ; sed etiam in genere suprahumano: hoc est, non solum faciunt, hominem esse vere moraliter hominem, ut illæ, sed faciunt hominem esse supra hominem, sive suprahumanum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. fuisse insinuatum: quod prudentiæ adjunguntur convenienter *Eubulia, synesis, et gnome*. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 18. " In omnibus viis suis David prudenter agebat, » et cap. 23. " Consuluit David Dominum, dicens. Num vadam: et percutiam Philistæos istos? et ait Dominus. Vade, et percuties. Et dixerunt viri, qui erant cum David, ad eum. Ecce nos hic in Judæa consistentes timemus: quanto magis si erimus in Ceila adversum ag-

mina Philistinorum? Rursum ergo David consuluit Dominum. Qui respondens ait ei. Surge, et vade in Ceilam. Ego enim tradam Phisliſthæos in manu tua : Abiit ergo David, et viri ejus in Ceilam: et pugnavit adversum Philisthæos. » Vide intentum. Hic enim statuitur *primo*, quod David erat prudens. *Secundo* huic ejus prudentiæ adjungitur virtus *Eubulia*, idest bene consiliativa, dum consuluisse Dominum refertur. *Tertio* subnectitur ei *synesis*, idest judicativa de agendis secundum communem legem, dum viros suos secundum communem modum humanum argumentandi (ut ibi patet) procedentes, quid de hoc itinere in Ceilam judicarent, audire non tenuit. *Quarto* additur ei *gnome*, idest secundum quid altius judicativa in his, in quibus deficit lex communis. (Hæc autem gnome in proposito fuit judicium divinum.) dum á Domino ultimam sententiam, tamquam, quid tandem resolute faciendum judicaret, exquisivit. *Quinto* subinfertur ultimum complementum prudentiæ, quando, scilicet ratio bene præcepit de agendis, per ly abiiit ergo David, et viri ejus, etc. Item insinuatur idipsum per hoc, quod postquam narratum fuerat de multa prudentia á domino data Salomoni, subditur 3. Reg. 3. «Venerunt duæ meretrices ad regem, etc. Tunc rex ait: Hæc dicit: filius meus vivit, et filius tuus mortuus est. Est ista respoddet. Non, sed filius tuus mortuus est, meus autem vivit: dixit ergo rex: afferte mihi gladium. Cumque attulissent gladium coram rege; dividite, inquit, infantem vivum in duas partes: et date dimidiam partem uni, et dimidiam partem alteri. Dixit autem mulier, cujus filius erat vivus, ad regem, commota sunt quippe viscera ejus super filio suo: Obsecro Domine, date illi infantem vivum, et nolite interficere eum. E contrario illa dicebat. Nec mihi, nec tibi, sed dividatur. Respondit rex, et ait: Date huic infantem vivum, et non occidatur. Hæe est enim mater ejus.» Ecce: Prudentiæ Salomonis, data occasione duarum meretricum; adjungitur *Eubulia*, quando in tali occultissimo casu carens consultoribus ordinariis consilium accepit, ut sic loquar, á gladio. Nam mediante gladio consiliatus est de agendis, idest, de judicandis in tanto negotio, Nam per ly *dividite infantem vivum*, non intendebat corticem verborum, scilicet quod realiter divideretur infans vivus, sed intendebat consiliari, idest inquirere veritatem facti illius sibi á meritricibus propositi. Hac vero per talem consultationem reperta, subsequitur mox *synesis*, et *gnome*, quæ importantur per ly " date huic infantem vivum, et non occidatur, hæc est enim mater ejus. » *Synesis* namque ibi apparet ex eo, quod Salomon judicat secundum legem communem, scilicet quod unicuique dandum est suum: *Gnome* nihilominus ibi, eo, quod in tali re judicavit secundum rationem naturalem, scilicet ex ea supplens in his, in quibus lex communis deficiebat; non enim sufficiebat hic lex illa communis, ut patet, ad judicium verum determinandum, nisi supplevisset ratio naturalis, secundum quod ex ibi per scripturam narratis ad taliter judicandum in speciali fuit mota; per prædicta igitur scriptura utrobique, tamquam scholastice loquens, brevibus dixit; Prudentiæ convenienter adjunguntur *Eubulia*, *Synesis*, et *Gnome*. Unde tu de totali, et consequenter de hac convenientia scripturarum, vide 2. 2. quæst. 122. art. 2. append. et q. 140. art. 1. append. et pro abundantiori vide etiam quæst. 179. art. 2. append. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA OCTAVA,

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INTELLECTUALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus.

Et *primo* de distinctione earum á virtutibus intellectualibus. *Secundo* de distinctione earum abinvicem secundum propriam materiam. *Tertio* de distinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo, Utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo, utrum virtus moralis ditinguatur ab intellectuali.

Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, et moralem.

Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto, utrum é converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I.

Utrum omnis virtus sit moralis.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis virtus sit moralis.

1. Virtutes, quarum actus consuescere possumus, sunt morales. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnes virtutes sunt morales.

Maior, quia virtus moralis dicitur à more, idest à consuetudine.

2. Omnis habitus electivus est virtus moralis. Sed omnis virtus est habitus electivus. Ergo omnis virtus est moralis.

Maior, quia Phil. dicit 2. Ethic. c. 6. quod *virtus moralis est habitus electivus. inmedietate rationis consistens.*

Minor, quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere, et etiam omnis virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit, quæst. 64. art 2. 3. et 4.

3. Omnis virtus consentanea rationi est moralis. Sed omnis humana virtus est consentanea rationi. Ergo omnis humana virtus est moralis.

Maior, quia Tullius dicit lib. 2. Rhet. quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 1. Ethic. in fine dicit. *Dicentes de moribus non dicimus, quoniam sapiens, vel intelligens, sed quoniam mitis, vel sobrius;* sic igitur sapientia, et intellectus non sunt morales, quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. Ergo non omnis virtus est moralis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Non omnis virtus est moralis, sed solum illa, quæ est in vi appetitiva.

Prob. Illa sola virtus, quæ facit inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquem actum, est moralis. Sed sola virtus, quæ est in appetitu, facit inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad actum. Ergo sola virtus, quæ est in appetitu, est moralis.

Maior prob. præmittendo quod virtus moralis dicitur á more. Unde ex significato hujus nominis, mos, poterimus scire, quæ virtus sit moralis.

Mos igitur duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, et sic sumitur Act. 15. *Nisi circuncidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri.* Quandoque vero significat inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Unde etiam brutorum dicuntur aliqui mores, secundum quod dicitur 2. Machab. 11. quod *leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos,* et sic accipitur mos Psalm. 67. *Qui habitare facit unius moris in domo.* Quæ duæ significationes apud latinos secundum vocem nullo modo distinguuntur, apud græcos tamen tinguuntur secundum vocem, quia verbum græcum quod est *ethos,* prout significat consuetudinem, scribitur cum prima longa, prout vero significat inclinationem, scribitur cum prima brevi. Igitur virtus moralis dicitur á more, prout significat inclinationem ad aliquid agendum, licet proxime sequatur etiam alia significatio, quia consuetudo est quasi quædam naturalis inclinatio. Et sic patet maior quod illa dicitur virtus moralis, quæ facit inclinationem ad opus.

Minor prob., quia inclinatio ad actum, proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes alias potentias ad agendum, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod argumentum hoc concludit, omnem virtutem posse dici moralem; secundum quod mos signifi-

cat consuetudinem, quod est verum.

Ad 2. Dicitur quod aliquis habitus potest dici electivus dupliciter. Uno modo, quia est principium electionis. Alio modo, quia sub electione cadit. Tunc ad maiorem dicitur quod omnis habitus electivus, qui est electionis principium, est virtus moralis, est verum. Sed tunc negatur minor, non enim omnis habitus est electivus hoc modo, sed tantum qui est in vi appetitiva, quæ est electionis principium, ut dictum est. Si autem in majori sit sermo de habitu electivo, idest cadente sub electione, negatur quod omnis talis habitus sit moralis. Et ad probationem dicitur quod Phil. loquitur de habitu, qui est electionis principium, qui est solum in appetitu, et solus perficit electionem.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod assimilari naturæ in consentiendo rationi, est proprium virtutum, quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Pro negativa. = Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur.

1. Ars est virtus intellectualis. Sed omnis *virtus est ars recte vivendi*, ut Aug. lib. 19. de civit. Dei. c. 1. dicit: ergo omnis virtus est intellectualis, et sic non erit distinctio inter morales et intellectuales.

2. Scientia est virtus intellectualis. Sed in diffinitione virtutum moralium ponitur scientia. Ergo virtutes morales ab intellectualibus non distinguuntur.

Minor, quia quidam dicunt quod *perseverantia est scientia eorum, in quibus est immanendum, vel non immanendum, et sanctitas est scientia faciens fideles et servantes, quæ ad Deum sunt justa.* Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. In diffinitione moralis virtutis dicitur quod virtus est recta, et perfecta ratio. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

Antec., quia sic eam diffinit August. lib. 1. Soliloq. c. 6.

Conseq., quia hoc quod sit recta ratio, pertinet ad virtutem intellectualem.

4. Quod ponitur in definitione virtutis moralis, non distinguitur ab ipsa virtute morali. Sed virtus intellectualis ponitur in diffinitione virtutis moralis. Ergo virtus intellectualis non distinguitur á virtute morali.

Maior, quia nihil distinguitur ab eo, quod in ejus diffinitione ponitur.

Minor, quia Phil. dicit 2. Ethic. c. 6. quod *virtus moralis est habitus electivus existens inmedietate, determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Hujusmodi autem recta ratio determinans remedium virtutis moralis pertinet ad virtutem intectualem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ethic. 1. c. ult. dicitur. *Determinatur virtus secundum differentiam hanc: dicimus enim, harum has quidem* intellectuales, *has vero* morales.

Determinatio.

Socratis sententia.

Socrates posuit quod nulla erat distinctio inter morales et intellectuales virtutes. Dixit enim omnes virtutes esse prudentias, easque esse solum in intellectu, in aliis autem potentiis nullam posuit virtutem.

Ratio autem ejus erat, quia omnes potentiæ operativæ in homine obediunt rationi: unde ad hoc ut aliæ potentiæ recte operentur, non est necesse ut perficiantur per virtutes; sed sufficit ut ratio quæ eis imperat, sit perfecta; et ideo ponebat quod præsente scientia homo peccare non poterat. Unde concludebat in sola ratione ponendas esse virtutes, et sic nulla erat distinctio inter moralem et intellectualem virtutem.

Reprobatio.

Sed hæc Socratis sententia innitebatur fundamento falso. Pro quo est sciendum quod omnium humanorum actuum principium primum est ratio, et quæcumque alia principia humanorum actuum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen. Nam quædam obediunt rationi omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut sunt corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia: statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit 1. Politicorum cap. 3. quod *anima movet corpus dèspotico principatu.* Quædam vero obediunt rationi, non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, ut est pars appetitiva. Unde Philosophus dicit ibidem, quod *ratio imperat appetitivæ parti, principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalmum 118. quod *interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus, aut nullus affectus*, in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur.

Socrates autem existimavit partem appetitivam et omnes operativas potentias in homine existentes obedire rationi, secundum primum modum, scilicet ad nutum absque omni repugnantia. Tunc enim vera esset Socratis sententia: nam si appetitus obediret ad nutum rationi, ut pes vel manus, nulla esset in parte appetitiva necessaria virtus.

Sed quia, ut ostensum est ex Aristotele, pars appetitiva non obedit rationi ad nutum, sed ei potest contradicere et resistere: propterea necesse est ponere virtutis habitum, non solum in ratione, sed etiam in parte appetitiva, ad hoc ut sit bene disposita ad operationes, ad quas per moralem virtutem disponitur, sicut ratio per virtutem intellectualem.

Vera sententia.

Conclusio. Virtus moralis distinguitur à virtute intellectuali.

Probatur. Virtutes pertinentes ad distinctas potentias, sunt ab invicem distinctæ. Sed Virtutes morales et intelectuales pertinent ad diversas potentias. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

Maior nota est ex se, quia distinctio potentiarum facit habituum distinctionem; sicut subjectum accidentium differentiam.

Minor, quia intellectuales virtutes pertinent ad intellectum: morales vero ad appetitum, ut dictum est.

Corroll. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad minorem, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione, et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*; et secundum hoc quod dicit quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad 2. et 3. Dicitur ad minorem, et simul ad antecedens tertii, quod tales diffinitiones à quibuscumque inveniuntur datæ, processerunt ex opinione socratica, et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est. Et sic patet solutio ad tertium.

Ad 4. Dicitur, quod aliquid potest dupliciter poni in diffinitione alterius. Uno modo, ut pars essentiæ; alio modo, ut extrinsecum participatum. Ad maiorem dicitur, quod illud quod ponitur in diffinitione virtutis moralis, ut pars essentiæ, non distinguitur ab ea; sed de eo quod non ponitur ut pars essentiæ, secus est. Ad minorem dicitur, quod

recta ratio quæ est, secundum prudentiam ponitur in definitione virtutis moralis non tamquam pars essentiæ ejus, sed sicut quoddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Pro negativa. = Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem.

1. Prudentia est aliquod medium inter virtutem moralem et intellectualem. Ergo non sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

Antecedens probatur, quia prudentia 6. Ethic. cap. 3. connumeratur inter virtutes intellectuales, et etiam ab omnibus connumeratur inter quatuor virtutes cardinales.

2. Continentia, perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, ut de se patet: nec etiam sunt virtutes morales. Ergo non sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem.

Secunda pars antecedentis probatur, quia virtus moralis tenet medium in passionibus. Sed in continente, perseverante et patiente abundant passiones. Ergo hæ non sunt virtutes morales.

3. Fides, spes et charitas non sunt virtutes intellectuales nec morales. Ergo insufficienter dividitur virtus per moralem et intellectualem.

Antecedens. Non sunt intellectuales, quia illæ sunt tantum quinque, videlicet sapientia, scientia, prudentia, intellectus et ars, ut dictum est. Non sunt morales, quia non sunt circa passiones, circa quas tamen maxime est moralis virtus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 2. Ethicorum c. 1. dicit, duplicem esse virtutem: *hanc* quidem intellectualem, *illam* autem moralem.

Determinatio.

Conclusio. Humana virtus sufficienter dividitur per moralem et intellectualem.

Probatur. Habitus perficiens principium humanorum actuum, quod in homine existit, est virtus, vel intellectualis vel moralis. Sed omnis humana virtus est habitus perficiens principium humanorum actuum, in homine existens. Ergo omnis humana virtus est vel moralis, vel intellectualis.

Maior probatur, quia principium humanorum actuum in homine existens, est duplex, scilicet ratio et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine. Omnis igitur habitus perficiens hominem ad bene operandum vel perficit intellectum, vel appetitum: si perficit rationem, sive intellectum, est virtus intellectualis: si vero perficiat appetitum est moralis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus, sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod continentia et perseverantia non sunt virtutes proprie, sed aliquid minus virtute. Sed quare non sint virtutes, et in quo sint, ut in subiecto, patebit locis suis, et de continentia in particulari habebis 2. 2. quæst. 155. art. 1. et 3. ubi fusius omnia explicabuntur.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod fides, spes et charitas non sunt virtutes humanæ, sed supra virtutes humanas: unde non comprehenduntur in hac divisione. Negatur igitur consequentia, scilicet quod hæc divisio per hoc non sit sufficiens: est enim sufficiens divisio humanæ virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Pro affirmativa.=Videtur quod moralis virtus possit esse sine intellectuali.

1. Natura potest consentire alicui rationi superiori moventi, absque hoc quod illa ratio sit in eo in quo est natura consentiens. Ergo potest esse in homine virtus moralis ad consentiendum rationi. absque hoc quod ipsius hominis ratio sit perfecta per virtutem intellectualem.

Antecedens manifestatur. Nam in brutis est naturalis inclinatio, puta in ove ad fugiendum lupum: quæ inclinatio consentit rationi auctoris naturæ, et tamen in brutis non est ratio.

Consequentia vero probatur, quia virtus moralis est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.

2. Quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum vige usus rationis, sint virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

Conseq. prob., quia per virtutem intellectualem homo consequitur perfectum rationis usum.

3. Quidam habent naturalem inclinationem ab bene operandum, etiam absque juditio rationis. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Conseq. probatur, quia virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Prudentia est virtus intellectualis, ut dictum est. Sed aliæ virtutes non possunt esse sine prudentia, ut Gregorius dicit 22. Moralium cap. 1. et libro 2. cap. 33. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Determinatio.

Conclusio. Virtus moralis potest quidem esse sine aliquibus virtutibus intellectualibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia.

Probatur. Et quoad partem affirmativam, relinquitur manifesta: nam aliquis non habens scientiam sapientiam vel artem, potest esse virtuosus moraliter, ut de se patet.

Pars vero negativa, scilicet quod non possit esse sine prudentia et intellectu, probatur: et primo de prudentia. Habitus electivus non potest esse sine prudentia. Sed virtus moralis est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ergo virtus moralis non potest esse sine prudentia.

Maior probatur, quia ad hoc ut electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis. Secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem. Primum fit per virtutem moralem inclinantem vim appetitivam in bonum conveniens rationi; quod bonum est finis debitus. Secundum autem non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, et propterea virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Quoad secundam partem, scilicet quod virtus moralis non possit esse sine intellectu ostenditur quia prudentia præsupponit intellectum, ita ut absque eo non possit esse, et hoc probatur.

Per intellectum cognoscuntur omnia principia naturaliter nota, tam in speculativis, quam in operativis. Ergo sicut recta ratio in speculativis præsupponit habitum intellectus, quo principia speculabilium cognoscuntur, ita recta ratio in operativis, quæ est prudentia, præsupponit habitum intellectus, quo principia operabilium cognoscuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de natura in brutis, et de virtute morali in homine: inclinatio enim naturæ in brutis est absque

electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non oportet ut in virtuoso vigeat usus rationis, quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem, et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Math. 10. *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod virtus moralis facit perfectam inclinationem ad bene operandum, quæ est cum usu bene operandi, ut dictum est. Naturalis autem inclinatio absque virtute intellectuali non est virtus moralis, sed quædam virtutis inchoatio: hujusmodi enim inclinatio, quanto est perfectior, tanto est periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem· sicut equus currens, si sit cœcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, et si virtus moralis non sit ratio recta (ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, etiam si in alio existat, ut platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, existente in eo qui operatur, ut Aristoteles dicit in 6. ethicorum capite ultimo.

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine morali.

1. Quod non dependet à virtute morali, potest esse sine ea. Sed virtus intellectualis non dependet à morali. Ergo virtus intellectualis potest esse sine morali.

Maior. Perfectio prioris non dependet à posterioris perfectione. Sed virtus intellectualis est perfectio prioris; et moralis est perfectio posterioris. Ergo virtus intellectualis non dependet à morali.

Minor hujus, quia virtus intellectualis perficit intellectum, et moralis appetitum, qui est posterior intellectu.

2. Ars potest esse sine propria materia, ut faber sine ferro. Ergo prudentia potest esse sine virtutibus moralibus. Ergo multo magis aliæ virtutes intellectuales possunt esse sine moralibus.

Prima consequentia probatur, quia sicut factibilia sunt materia artis, puta ferrum est materia artis ferrariæ, ita moralia sunt materia prudentiæ.

Secunda consequentia probatur, quia prudentia videtur inter omnes virtutes intellectuales maxime conjuncta moralibus.

3. Multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Consequentia probatur, quia prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicit philosophus 6. Ethicorum cap. 9.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud cui opponitur hoc quod est, velle malum facere, non potest esse sine virtute morali. Sed prudentiæ opponitur hoc quod est, velle malum facere. Ergo prudentia non potest esse sine virtute morali.

Maior probatur, quia velle malum facere, opponitur directe virtuti morali, non autem alicui, quod sine virtute morali esse potest.

Minor. Opponitur enim prudentiæ, ut quis volens peccet, ut dicitur 6. Ethicorum cap. 9.

Determinatio.

Conclusio. Aliæ virtutes intellectua-

les sine morali esse possunt: prudentia tamen sine virtute morali esse non potest.

Probatur quoad secundàm partem: quoad primam enim, ut nota relinquitur. Recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari, non potest esse sine morali virtute. Sed prudentia est recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari: eo quod in particularibus sint actiones. Ergo prudentia non potest esse sine virtute morali.

Probatur maior. Recta enim ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere, non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam; sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia; contingit enim quandoque hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpi in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis: et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte judicat de fine virtutis quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3. Eth. cap. 4. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor de virtute intellectuali, quæ est prudentia. Ad probationem negatur etiam minor de virtute prudentiæ. Ad cujus probationem dicitur, quod apprehensio finis quæ est per intellectum, præcedit appetitum finis; sed tamen actus rationis ratiocinantis de his, quæ sunt ad finem, est posterior actu appetitus finis. Unde prius apprehenditur finis, et hic est actus intellectus. Deinde appetitur finis, et hic est actus appetitus perfecti per moralem virtutem. Deinde sequitur ratiocinatio de his quæ sunt ad finem, et hic est actus rationis, prout habet habitum prudentiæ. Ex quibus patet quod virtutes morales inclinantes appetitum in finem, præcedunt prudentiam, quæ ratiocinatur de his, quæ sunt ad finem.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de arte et prudentia: principia enim artificilia non dijudicantur á nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis: et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva: quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 58.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, Ecclesia, et Phil. quod non omnis virtus est moralis. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur 1. Corinth. 1. " Divites facti estis in omni scientia. » Et Colos. 1. " In omni sapientia, et intellectu spiritali » Quia enim de virtutibus intellectualibus (ut patet) facit mentionem Apostolus: ideo ex hoc scholasticis theologis subaudiendum certo relinquit negativam hanc, scilicet *non omnis virtus est moralis.* Ab Ecclesia vero per hoc, quod de doctoribus, scilicet SS. Gregor. Augustino, Hieronymo, Ambrosio, Thoma de Aquino festa celebrat, insinuatur intentum. In ipsis enim, ut sic, virtutes intellectuales, puta sapientiam, intellectum, scientiam, principaliter se admirari notificat ex eo, quod sub nomine Doctorum eos veneratur: contestans utique factis hujuscemodi, quod præter morales aliæ virtutes reperiuntur. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Phil. insinuatum: quod virtus moralis ab intellectuali distinguitur. A Phil. quidem, ut *in arg. cont* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Reg. 16. " Ait Achitofel ad Absalon. Ingredere ad concubinas principis tui, ut, cum audierit omnis Israel, quod fœdaveris patrem tuum, roborentur tecum manus eorum. Consilium autem, quod dabat Achitofel in diebus illis, quasi si quis consuleret Deum. » Hic enim constat; et quod Achitofel erat malus in moribus, quoniam exhortabatur Absalonem ad dehonestandum David patrem ejus, cognoscendo carnaliter publice uxores ipsius : et quod ipsemet Achitofel erat bonus in intellectu, quoniam consilium tam prudenter in genere suo, idest, tam accommodum ad finem malum intentum dabat, ut nihil supra : Sic namque per hyperbolem intelligitur dici ly " Consilium Achitofel, quod dabat in diebus illis, quasi, si quis consuleret Deum. » Scriptura igitur in prædictis, si scholastica lingua utatur, dicit: Virtus moralis ab intellectuali sejungitur. Nam Achitofel intellectualem virtutem habebat : et adeo morali carebat, ut etiam ex hoc ipsam intellectualem ad malum moraliter inflecteret. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Phil. quod virtus humana sufficienter dividitur per moralem et intellectualem. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Colos. 1. " Non cessamus pro vobis orantes : ut impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spiritali, etc. 3. Induite vos viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, supportantes invicem, et donantes vobismetipsis. Ex eo enim, quod Apostolus neque hic, neque alibi tractans de virtutibus humanis nominat aliquas alias virtutes humanas, præter intellectuales, et morales, ut patet discurrentibus per omnes suas epistolas, theologis scholasticis notificare, scholastice loquendo, vult; quod sufficienter dividitur humana virtus per moralem, et intellectualem. Licet enim locus ab auctoritate, ut sic, non valeat negative: tamen locus ab auctoritate, ut alicujus profitentis omnia ad aliquam materiam tradere, valet negative. Possunt enim tunc concludi de tali; quod fuisset diminutus in tractando de tali re; si tale quod ad ipsam pertinens tacuisset. Ut ab exemplo dicamus. Iste non dixit hoc in tali tractatu de patientia, et intendebat explicare omnia ad patientiam pertinentia. Ergo hoc non requiritur ad patientiam. Quod, si negas *consequentiam*, tamquam volens, quod hoc requiratur ad patientiam: ergo inquiet arguens, iste tractator de patientia fuit diminutus. Modo ad rem. Apost. tangere intendebat omnes virtutes in suis epistolis, ut dicunt doctores: ergo si præter intellectualem, et moralem, aliæ virtutes humanæ inveniuntur, esset diminutus, cum illas non tetigerit. De sufficientia scripturarum vide 2. 2. q. 175. a. 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Gregorio, quod virtus moralis non potest esse sine intellectuali. A B. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc: quod Matth. 25. " Virgines habentes lampades exeuntes obviam sponso, et sponsæ," quia caruerunt prudentia, vocantur fatuæ. Ex eo enim, quod ipsæ non denominantur virtuosæ ab illis, alias secundum se virtutibus, puta virginitate, lampadum delatione, ad sponsum obviatione, quæ non cujuscumque virtutis, sed perfectionis opera secundum se sonant: verum, his non obstantibus, denominantur fatuæ propter carentiam prudentiæ, ex eo, inquam, datur intelligi scholasticis acutis, quod virtus moralis sine intellectuali scilicet prudentia, et per consequens intellectu, esse non potest. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod prudentia, quæ scilicet realiter est virtus, non potest esse sine virtute morali. A Phil. quidem, ut cum discursu applicatur *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Prove. 9. " Scientia sanctorum prudentia." Et cap. 14. " In corde prudentis requiescit sapientia." Cum enim " in malevolam animam non introeat sapientia," Sap. 1. et sancti non dicantur aliqui absque morali virtute; jam per illas auctoritates constare intelligenti potest, quod scriptura ibi, tamquam scholastice loquens in proposito, dixit: Prudentia virtus semper est cum virtute morali. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA NONA,

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum adinvicem.

Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet *primo* considerare in communi comparationem virtutis ad passionem, *secundo* distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum virtus moralis sit passio.
Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione.
Tertio, utrum possit esse cum tristitia.
Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.
Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I.

Utrum virtus moralis sit passio.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtus moralis sit passio.

1. Quod est medium inter passiones est passio. Virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

Maior probatur, quia medium est ejusdem generis cum extremis.

2. Quædam passiones sunt vitia, ut sunt ira et invidia. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

Consequentia probatur, quia cum virtus et vitium sint contraria, sunt in eodem genere. Unde si inter passiones sint vitia, debent inter hæc etiam esse virtutes, quæ passionibus, quæ sunt vitia, contrarientur.

3. Misericordia est passio, quia est tristitia de alienis malis. Est etiam virtus, quia *Cicero non dubitavit eam virtutem apellare*, ut Augustinus refert 9. de civitate Dei cap. 5. Ergo virtus potest esse passio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 2. Ethicorum cap. 5. dicit, quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Virtus moralis non potest esse passio.

Probatur tripliciter. Primo: passio est motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Sed virtus moralis non est motus appetitus sensitivi. Ergo virtus moralis non est passio.

Minor, quia virtus moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, utpote quæ est habitus.

Secundo probatur. Quod se habet solum ad bonum, non est passio. Sed virtus moralis se habet solum ad bonum, ut dictum est. Ergo virtus moralis non est passio.

Maior, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali; et hoc, quia bonum et malum hominis est secundum rationem. Unde passiones secundum se consideratæ se habent ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire vel non convenire rationi.

Tertio. Dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; adhuc probatur quod non sit virtus. Virtus habet principium in ratione, et terminum in appetitu: passio vero habet principium in appetitu, et terminum in ratione. Ergo virtus non est passio, dato quod passio ad bonum se habeat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia inter passiones medium constituit.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod vitium dicitur dupliciter. Uno modo ipse habitus, secundum quem quis male operatur, et sic passio non est vitium. Alio modo sumitur vitium pro actu vitioso, et sic passio vitium dici potest et contrariatur, non virtuti, sed actui virtutis, secundum quod passio contrariatur non virtuti, sed rationi, vel sequitur actum rationis; ex quo tamen non infertur quod ipsa passio sit virtus.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti, ut Augustinus dicit 9. de civitate Dei cap. 5. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus, quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Pro negativa.=Videtur quod virtus moralis non possit esse cum passione.

1. Philosophus 4. Topicorum cap. 5. dicit, quod *mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur*, et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Sanitas non compatitur secum morbum. Sed *virtus est quædam animæ sanitas*, ut dicit philosophus 7. Phys. tex. 17. et Tullius libro 4. Tuscul. quæst. *Passio vero est quidam animæ morbus*, ut idem Tullius dicit. Ergo virtus non compatitur secum animæ passionem.

3. Virtus quæ requirit usum perfectum rationis etiam in particularibus, non potest esse cum passione. Sed virtus moralis requirit perfectum usum rationis, etiam in particularibus. Ergo virtus moralis non potest esse cum passione.

Maior probatur, quia talis perfectus usus rationis per passionis impeditur, ut Phil. 6. Eth. c. 5. et Sallustius in Catilina. dicunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Sed motus passionis, si voluntas recta sit, sunt laudabiles, ut Augustinus dicit 14. de civitate Dei cap. 9. Ergo virtus moralis non excludit passiones.

Determinatio.

Stoicorum et peripateticorum sententia.

Circa hoc quæsitum fuit discordia inter stoïcos et peripateticos, sicut Aug. dicit 9. de civitate Dei cap. 4. Stoïci enim posuerunt quod passiones animæ non possint esse in sapiente sive virtuoso. Peripatetici vero, quorum sectam Aristoles instituit (ut idem Augustinus dicit,) posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, si tamen sint ad medium reductæ.

Judicium de his positionibus.

Hæc diversitas opinionum (ut idem Augustinus ibidem dicit,) magis erat secundum verba, quam secundum rerum sententias. Nam stoïci nomine passionum intelligebant quascumque affectionis rationi repugnantes, quæ in virtuoso esse non possunt; et si aliquando subito oriantur, eis non consentit, et in hoc verum dixerunt. Peripatetici vero nomine passionum intelligebant motus appetitus sensitivi, qui si sint ordinati á ratione, sunt cum virtute: si autem sint contra rationis ordinem, non sunt in virtuoso, et hoc idem stoïci dicebant. Patet igitur quod nulla est secundum rem inter eos differentia; sed de stoïcorum et peripateticorum positionibus abunde dictum est supra quæst. 24. art. 2. et 3.

Ad quæsitum responsio.

1.ª Conclusio. Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum virtute esse non possunt.

Hanc probant argumenta pro negativa, præcipue tertium.

2.ª Conclusio. Passiones, secundum quo sumuntur pro motibus appetitus sensitivi, si sint á ratione ordinatæ, possunt esse in virtuoso.

Probatur authoritate philosophi dicentis 2. Ethicorum cap. 3. quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam, idest ut non sint cum passionibus: sed deberent dicere quod sunt quietes á passionibus quæ sunt, ut, et quando non oportet vel oportet.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum: hæc autem fuit opinio Stoïcorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ. Quam Philosophus excludit in 2. Ethicorum cap. 3. dicens, *virtutes non esse impassibilitates.* Potest tamen dici quod cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod ratio illa et omnes similes, quas Tullius ad hoc inducit in libro de Tusculanis quæst. procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis: si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

Pro negativa. = Videtur quod virtus moralis cum tristitia esse non possit.

1. Sapientia non potest esse cum tristitia. Sed virtutes sunt effectus sapientiæ. Ergo virtutes non possunt esse cum tristitia.

Maior, quia Sap. 8. dicitur, quod *non habet amaritudinem convictus sapientiæ.*

Minor, quia ibidem dicitur, quod *sapientia sobrietatem et justitiam docet.*

2. Impedimentum operationis non est cum virtute, sed ei repugnat. Sed tristitia est impedimentum operationis, ut Philosophus dicit 7. Ethic. cap. ult. et 10. Ethic. cap. 4. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Ægritudo animæ contrariatur virtuti. Sed tristitia est ægritudo animæ, ut Tullius dicit in Tuscul. quæst. Ergo tristitia non potest esse cum virtute.

Maior, quia virtus est bona animæ habitudo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Christo fuit tristitia. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Antecedens. Quia Matth. 26. dicitur: *Tristis est anima mea usque ad mortem.*

Consequentia: quia Christus fuit perfectus virtute.

Determinatio.

Stoicorum sententia.

Stoïci posuerunt quod in animo sapientis non posset esse tristitia, nec aliquid loco ejus, ut Augustinus 14. de civit. Dei cap. 8. refert, sicut posuerunt aliquas bonas passiones in eo esse, loco quorumdam perturbationum. Movebantur autem Stoïci ad hoc dicendum duplici ratione.

Prima quidem est, In eo cui nullum potest accidere malum, non potest esse aliqua tristitia. Sed sapienti sive virtuoso nullum potest accidere malum. Ergo in virtuoso et sapiente non potest esse aliqua tristitia.

Maior, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Unde si alicui nullum malum accidere possit, in eo non est tristitia.

Minorem autem manifestabant, supponendo unum quod ipsi verissimum existimabant, scilicet quod bonum hominis est sola virtus, et quod corporalia bona nulla essent hominis bona. Ex quo sequebatur quod malum hominis esset solum id quod est inhonestum, et virtuti repugnans. Ex quo sic arguebant. Nullum inhonestum potest esse cum virtute. Sed malum hominis est solum id quod est inhonestum. Ergo nullum malum potest esse in virtuoso, et inde nec tristitia.

Secunda eorum ratio erat. In eo in quo potest esse tristitia, ejus animus potest substerni malo præsenti. Sed animus virtuosi non potest substerni malo præsenti. Ergo in virtuoso non potest esse tristitia.

Maior probatur, quia tristitia est de malo præsenti, sicut timor de malo futuro: sicut etiam delectatio est de bono præsenti, et desiderium de futuro.

Minor, quia licet possit ad virtutem pertinere ut quis bono habitu fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat; quorum primum pertinet ad delectationem, secundum ad desiderium, et tertium ad timorem. Sed quod animus virtuosi malo præsenti substernatur, hoc videtur esse contra rationem virtutis.

Reprobatio.

Sed hæc irrationabiliter dicuntur. Et prima quidem eorum ratio supponit falsum, scilicet quod bonum hominis sit sola virtus, et bona corporalia nulla sint hominis bona. Homo enim est compositus ex anima et corpore: unde non solum bona animæ sunt hominis bona, sed etiam bona corporis: et ideo quod confert ad conservationem corporalis vitæ, est aliquod hominis bonum, licet hoc non sit maximum et principale hominis bonum; eo quod possit homo male uti hoc bono. Unde id quod contrariatur bono corporali hominis, puta infirmitas, et alia hujusmodi quæ contingit esse in so-

piente, possunt inducere in eo moderatam tristitiam.

Sed dato etiam quod illud suppositum sit verum, scilicet quod corporalia nulla sint hominis bona, adhuc tripliciter respondetur primæ rationi stoicorum. Primo negatur minor. Ad probationem dicitur ad majorem, quod nullum inhonestum, idest grave peccatum, potest esse in virtuoso; nullus tamen invenitur, qui absque levibus peccatis vitam ducat, ut dicitur Joannis 1. capite 1. *Si dexerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus.*

Dicitur secundo ad eamdem probationem majoris, quod virtuosus, esti peccatum non habeat, dum habet virtutem, forte quandoque habuit, et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2. ad Cor 7. *Quæ secundum Deum est tristitia pœnitentiam in salutem stabilem operatur.*

Dicitur tertio negando majorem principalem, scilicet quod in eo in quo nullum potest esse malum, nulla sit tristitia. Ad cujus probationem dicitur, quod licet sapienti nullum accidat malum, potest tamen laudabiliter dolere et tristari de malo alterius. Et sic ratio prima Stoicorum apparet undequaque labefactata et soluta.

Ad secundam vero eorumdem rationem dicitur, negando minorem: potest enim in virtuoso esse malum præsens, scilicet vel corporis vel animi, proprium vel alterius, ut dictum est, et de his potest laudabiliter tristari, dummodo tristitia sit moderata à ratione.

Vera sententia.

Conclusio. Tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtuosus moderate tristatur.

Prima pars probatur, quia virtus in propriis delectatur.

Secunda pars, quia ad virtutem pertinet ut moderate tristetur, in quibus tristandum est, scilicet de eo quod repugnat rationi, cui per virtutem sensitivus apetitus conformatur, ut dictum est articulo 1. hujus quæstionis.

Probatur secundo conclusio, quia moderate tristari, utile est etiam ad fugiendum mala; sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod ex illa authoritate habetur, quod de sapientia sapiens non tristatur: tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ, et ideo in beatis in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ tristitia fugitur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo, tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet, secundum statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones.

1. Virtutes quæ sunt circa delectationes et tristitias, sunt circa passiones: delectatio enim et tristitia sunt passiones, ut dictum est. Sed *Omnes virtutes morales sunt circa voluptates et tristitias*, ut dicitur 2. Ethicorum cap. 3. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Virtutes, cujus subjectum est rationale per participationem, sunt circa passiones. Sed subjectum virtutum moralium est rationale per participationem, ut dicitur 1. Ethicorum capite ultimo. Ergo virtutes morales sunt circa passiones.

Maior probatur, quia hujusmodi pars animæ, quæ scilicet est rationalis per

participationem, est appetitus sensitivus in quo sunt etiam passiones, ut dictum est quæstione 22. artic. 3.

3. Aliquæ virtutes sunt circa passiones ut sunt fortitudo et temperantia. Ergo omnes virtutes sunt circa passiones.

Consequentia, quia eadem ratio videtur de omnibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Justitia quæ est moralis, virtus, non est circa passiones, ut dicitur 5. Ethicorum cap. 4. Ergo non omnis virtus moralis est circa passiones.

Determinatio.

Conclusio. Non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam sunt circa passiones, et quædam circa operationes.

Probatur. Circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, est virtus moralis. Sed non solum passiones sed etiam actiones contingit per rationem moderari et ordinari. Ergo non solum circa passiones, sed etiam actiones sive operationes, sunt virtutes morales.

Maior, quia virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, inducendo ipsam in bonum rationis, quod bonum est, quod secundum rationem est ordinatum et moderatum. Unde circa omnia hujusmodi bona moderabilia et ordinabilia contingit esse moralem virtutem.

Minor, quia ratio ordinat, non solum passiones quæ sunt in appetitu sensitivo, sed etiam operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut dictum est supra quæst. 22. et 23.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum: omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit, quod *si virtutes sunt circa actus ad passiones* (*omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia*) *propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias*, sicut circa aliquid consequens.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod rationale per participationem, non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas in qua non sunt passiones, ut dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de omnibus, ut infra dicetur art. seq. et quæst. 60. art. 2. In quibusdam enim virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione.

1. Quanto virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum á suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur. Unde ad Romanos 7. nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Deus operatur omnia sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Consequentia probatur, quia per virtutem Deo conformamur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullus justus est, qui non gaudeat justa operatione, ut dicitur 1. Ethicorum cap. 8. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes.

Consequentia probatur, quia gaudium est passio, ut ex dictis patet.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Nomine passionis duo possumus intelligere. Primo, inordinatas affectiones; secundo, motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Primo modo acceperunt stoïci passiones: secundo vero modo peripatetici, ut dictum est art. 2. et 3.

2.ª *Distinctio.* Virtutes morales sunt in duplici differentia. Quædam sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam: quædam vero sunt circa actiones: de qua distinctione dictum est supra art. præced.

1.ª Conclusio. Si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut stoïci posuerunt, *virtus perfecta est sine passionibus.*

Hæc conclusio ex dictis manifesta relinquitur: repugnat enim quod in aliquo sit virtus perfecta cum inordinatis affectionibus.

2.ª Conclusio. Virtus moralis quæ est circa passiones, sicut circa propriam materiam, non potest esse sine passionibus, secundum quod passiones significant motus appetitus sensitivi.

Probatur, quia si virtus moralis esset sine hujusmodi passionibus, sequeretur quod faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Sed hoc est inconveniens. Ergo et id ex quo sequitur.

Consequentia manifesta est. Nam si virtus moralis posset esse sine motibus sensitivi appetitus in virtuoso, esset hujusmodi appetitus otiosus.

Falsitas autem manifesta est. Nam ad virtutem non pertinet ut ea quæ sunt subjecta rationi, á propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, exequendo proprios actus: sicut enim virtutis est ordinare membra corporis ad proprios actus exteriores, ita ejus est ordinare appetitum sensitivum ad suos actus. Virtus igitur moralis quæ est circa hujusmodi passiones, non potest esse sine eis, eo quod ipsa sit horum moderativa.

3.ª Conclusio. Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, cujusmodi est justitia, possunt esse sine passionibus.

Probatur. Virtutes per quas applicatur voluntas ad proprium actum, possunt esse sine passionibus. Sed per virtutes morales quæ sunt circa actiones, ordinatur et applicatur voluntas ad proprium actum. Ergo virtutes morales quæ sunt circa actiones, possunt esse sine passionibus.

Maior probatur, quia actus voluntatis non est passio.

4.ª Conclusio. Ex virtute morali quæ est circa operationes, potest causari passio in appetitu sensitivo.

Manifestatur. Nam ad virtutem justitiæ, quæ est una ex his quæ sunt circa operationes, sequitur gaudium ad minus in voluntate, ut probat argumentum pro negativa; quod tamen gaudium non est passio, sed operatio quædam: tamen si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorem; et per hanc redundantiam quanto fuerit perfectior, tanto magis passionem causat in appetitu sensitivo.

Et sic patet quod ex hujusmodi morali virtute potest provenire passio in sensitivo appetitu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod argumentum illud probat quod virtus in suo perfectissimo, sit sine passione, secundum quod passio significat inordinatos motus appetitus, non autem quod sit sine passionibus moderatis. Unde ad antecedens dicitur, quod virtus superat inordinatas affectiones, ita ut si sit perfecta, omnino eas superet; tamen producit passiones moderatas. Unde perfecta virtus est cum passionibus perfecte moderatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod pas-

siones inordinatæ inducunt ad peccandum non autem si sint moderatæ.

Ad 3. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de homine et de Deo: bonum enim in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus sicut in homine, et ideo operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio. Ad probationem autem consequentiæ dicitur, quod per virtutem Deo conformamur, non perfecte, sed secundum quod conditio nostræ naturæ patitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 59.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. fuisse insinuatum: quod virtus moralis non est passio. A Phil. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicit ut 2. Mach. 6. " Qui astabant, iniqua miseratione commoti propter antiquam, » etc. His enim verbis patet á fortiori intentum. Nam misericordia inter cæteras passiones, ad rationem virtutis magis pertinere videtur, ut ex responsione ad 3. datur intelligi, et tamen in tantum distat misericordia á virtute, ut etiam iniquitatis denominationem subire possit, ut patet per ly *iniqua miseratione*. Si ergo misericordia, secundum scripturam hanc, non est virtus, cum ad bonum solummodo virtus se habeat, relinquitur theologis scholasticis ex illa auctoritate subtiliter intelligendum, quod nulla passio, ut sic, est virtus, neque ex consequenti ulla virtus est passio. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Aug. fuisse insinuatum, quod virtus moralis potest stare cum passione. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Cor. 7. " Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. » Nam in ly *tristitia* cognosce passionem: et in ly *salutem stabilem operatur*, vide præsuppositam virtutem moralem. Non enim passiones absque morali virtute operationem ad salutem stabilem attingentem producere possunt. Item per hoc, quod de Domino omnibus virtutibus perfectissime pleno, nullatenusque vel levissime peccare potente, dicitur Mar. 3. " Circumspiciens eos cum ira, contristatus super cæcitatem cordis eorum, » etc. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod virtus potest simul esse cum tristitia. Ut Matth. 26. secundum quod applicatur *in arg. cont.* Item Ro. 9. " Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo. » Et tamen Apostol. habebat virtutes morales: cum haberet gratiam Dei, secundum illud 1. Cor. 15. " gratia ejus semper in me manet, » quæ gratia trahit secum omnes virtutes, q. 65. a. 3. et q. 110. a. 3. Valent etiam ad hunc locum dicta in ar. 3. append. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. insinuatum : quod non omnis virtus moralis est circa passiones. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Isaias volens describere justitiam assignat operationes pro materia, circa quam ipsa versatur, dicens c. 1. " subvenite oppresso, judicate pupillo, defendite viduam. » Et infra arguens populum de injustitia dicit ibid. " Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua. » Ubi patet: quod injustitiam ponit circa operationes malas; et consequenter ab oppositis, justitiam circa operationes bonas. Item de justitia Mat. 22. " Reddite, quæ sunt Cæsaris, Cæsari; et quæ sunt Dei, Deo. » Ac si per omnia hæc scripturæ dicant

aperte: Justitia est circa operationes; et consequenter non omnis virtus moralis est circa passiones. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod virtus moralis non est sine passione. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur ps. 70. "Exultabunt labia mea, cum cantavero tibi, et anima mea, quam redemisti." Item ps. 83. "Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum." Item ps. 118. "Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo." Item per ly "David percutiebat in organis armigatis, et saltabat totis viribus ante Dominum," 2. Reg. 6. His enim omnibus, ut quilibet sapiens cognoscere potest, scripturæ, si scholasticam linguam sonent, dicunt: virtus moralis passionem comitem habet. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO SEXAGESIMA,

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INVICEM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium abinvicem.

Primo, utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo, utrum distinguantur virtutes morales, quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones.

Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes.

Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS I.

Utrum sit tantum una virtus moralis.

Pro affirmativa. — Videtur quod sit una tantum virtus moralis.

1. Una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo una tantum est moralis virtus inclinans in omnes morales actus.

Consequentia probatur, quia sicut in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum.

2. Formalis ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo una est tantum virtus moralis.

Consequentia probatur, quia habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum.

3. Finis communis omnium virtutum moralium, est unus, scilicet felicitas. Ergo virtus moralis est tantum una.

Consequentia probatur, quia moralia recipiunt speciem á fine non quidem proximo, quia infiniti sunt fines proximi, et sic essent infinitæ virtutes, sed á fine communi et ultimo.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut dictum est prima parte, quæst. 80. art. 2. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Consequentia probatur, quia unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut dictum est supra quæstione 56. articulo 2.

Determinatio.

Conclusio. Virtutes morales sunt diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Probatur. Habitus quorum objecta distinguuntur secundum specificas diffe-

rentias, distinguuntur et ipsi specie, et non sunt unus tantum. Sed virtutes morales sunt habitus appetitivæ partis, ut dictum est quæst. 58. art. 1., quorum objecta distinguuntur secundum specificam differentiam. Ergo virtutes morales sunt diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Maior, quia habitus specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut dictum est supra quæstione 54. art. 2.

Minor. Formæ per quas moventur potentiæ, quæ non recipiunt impressionem moventis, secundum eamdem rationem, necessario sunt distinctæ secundum speciem. Sed objecta virtutum moralium sunt quædam formæ per quas moventur potentiæ quæ non recipiunt impressionem agentis, secundum eamdem rationem. Ergo objecta virtutum moralium sunt specie distincta.

Maior hujus manifestatur, præmittendo quod materia patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis, secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: et sic necesse est quod si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce, nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente, non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generanti non univocis, sicut quando animal generatur á sole: et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ, ad recipiendum influxum agentis, sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ ad solarem virtutem. Ex quibus pater maior, scilicet quod formæ per quas moventur potentiæ, non recipientes impressionem agentis, secundum eamdem rationem, idest quæ non recipiunt formas secundum quod sunt in agente, tales formæ necessario sunt specie distinctæ.

Minor probatur: nam in moralibus ratio est imperans et movens, vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Appetitus autem non recipit impressionem rationis, quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur 1. Ethicorum capite ultimo. Objecta autem virtutum moralium sunt quasi formæ quibus moventur appetitivæ potentiæ.

Sequitur igitur evidenter, quod hujusmodi objecta sint diversa secundum speciem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de virtute intellectuali et morali: objectum enim rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus quæ sunt contingentia agibilia: unde est sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitive virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem, et ideo sunt diversæ virtutes.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis; sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod moralia non habent speciem á fine ultimo, sed á finibus proximis, qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes

morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, et quædam circa passiones.

1. Eadem virtus est circa passiones et circa operationes. Ergo virtutes morales non distinguuntur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa passiones, et quædam circa operationes.

Antecedens probatur, quia Philosophus dicit 2. Ethicorum cap. 3. Quod *virtus moralis est circa delectationes, tristitias* (quæ sunt passiones quædam) *optimorum operativa.*

2. Virtutes quæ rectificant passiones, necessario etiam rectificant operationes. Ergo non distinguuntur virtutes, quæ sunt circa operationes, ab his que sunt circa passiones.

Antecedens probatur, quia passiones sunt principia exteriorum operationum.

3. Virtutes quæ sunt circa motus appetitus sensitivi non distinguuntur á virtutibus quæ sunt circa passiones. Sed virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa motus appetitus sensitivi. Ergo virtutes quæ sunt circa operationes, non distinguuntur á virtutibus quæ sunt circa passiones.

Maior probatur, quia motus appetitus sensitivi sunt passiones.

Minor probatur, quia ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel malæ unde eadem erit virtus quæ est circa operationem, et quæ est circa motum appetitus sensitivi, qui consequitur operationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus libro 5. Ethicorum cap. 4. ponit justitiam circa operationes, temperantiam autem, fortitudinem et mansuetudinem circa passiones quasdam. Ergo virtutes morales distinguuntur, ex eo quod sunt circa operationes et passiones.

Determinatio.

Distincto. Operationes et passiones dupliciter possunt comparari ad virtutes morales. Uno modo, ut affectus; alio modo, ut materia circa quam sunt ipsæ morales virtutes.

1.ª Conclusio. Si passiones et operationes comparentur ad virtutes morales, ut effectus ad causas, non distinguuntur morales virtutes per hoc quod quædam ipsarum sunt passionum et aliæ operationum.

Probatur, quia *omnis virtus moralis habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationes aliquas vel tristitias, quæ sunt passiones*, ut dictum est quæst. præced. art. 4. ad 1.

2.ª Conclusio. Virtutes morales quæ sunt circa operationes, tamquam circa propriam materiam, distinguuntur á virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones.

Probatur, Virtutes quæ sunt circa actus in quibus invenitur ratio boni vel mali secundum se, distinguuntur á virtutibus quæ sunt circa actus in quibus non invenitur ratio boni vel mali, nisi secundum quod operans ad ipsos male vel bene afficitur. Sed virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa actus in quibus invenitur ratio boni et mali secundum se; virtutes autem quæ sunt circa passiones, sunt circa actus in quibus invenitur ratio boni vel mali, secundum quod operans ad eos male vel bene afficitur. Ergo virtutes quæ sunt circa operationes, distinguuntur á virtutibus quæ sunt circa passiones.

Maior probatur, quia actus in quibus invenitur bonum et malum secundum diversam rationem, oportet ut habeant diversa principia directiva: quæ principia directiva sunt diversæ virtutes.

Minor probatur; nam operationes sunt in duplici differentia. Quædam habent ordinem ad alterum, ut sunt emptiones et venditiones, et hujusmodi: quædam vero habent ordinem ad operantem, ut sunt actus fortitudinis, temperantiæ, et hujusmodi.

Differunt autem hæc duo operationum genera, quod operationes quæ sunt

ad alterum, habent bonitatem vel malitiam secundum se: justa enim venditio secundum se est bona, et injusta mala, qualitercumque ad has venditiones vendens afficiatur. Operationes vero quæ habent ordinem ad operantem, habent bonitatem et malitiam ex hoc quod operans bene vel male afficitur ad eas, quod ex passione facit. Operationes primi generis, scilicet quæ sunt ad alterum, reguntur per justitiam et partes ejus; operationes vero secundi generis, quæ scilicet habent ordinem ad affectum operantis, reguntur per reliquas morales virtutes.

Inter morales igitur virtutes sola justitia et partes ejus sunt circa operationes, cætera autem sunt circa passiones. Et sic pater minor, scilicet quod in operationibus et passionibus diversimode invenitur ratio boni, et per consequens patet conclusio, quod virtutes quæ sunt circa operationes, sint aliæ á virtutibus quæ sunt circa passiones.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod eadem virtus potest esse circa operationes, et passiones, sed diversimode: potest enim esse circa operationes, sicut circa propriam materiam et circa passiones, quatenus est causa passionis, vel é converso. Potest esse circa passiones, tamquam circa propriam materiam et circa operationes, ut sunt effectus. Eadem igitur virtus potest regere operationes, et causare passiones, non tamen potest esse circa operationes et passiones, tamquam circa propriam materiam.

Ad 2. Negatur antecedens, et ad ejus probationem dicitur; quod actus exterior potest dupliciter considerari: uno modo, ut habet ordinem ad alterum: alio modo, ut habet ordinem ad operantem. Sicut actus restituendi alienum, potest considerari ut respicit alterum, scilicet illum cui res debetur; et sic est actus justitiæ. Alio modo potest considerari, ut ordinatur ad restituentem; et tunc potest esse actus, vel liberalitatis, vel pietatis, si ex liberalitate vel ex pietate moveatur ad restituendum. Ex quibus patet quod actus exteriores possunt pertinere quidem ad diversas virtutes, sed tamen diversa ratione. Et patet etiam quod actus exteriores quamvis sint á passione, et quatenus á passione sunt, pertineant ad virtutes morales quæ sunt circa passiones; tamen secundum seipsos semper pertinent ad justitiam. Quod etiam adhuc ab opposito magis manifestatur: Nam per eumdem actum malum exteriorem potest violari duplex virtus, et sic poterit pertinere ad diversa vitia: puta percussio ex ira violat virtutem justitiæ, quatenus facit contra proximum, quod est contra justitiam. Violat etiam virtutem mansuetudinis, quatenus hujusmodi percussio procedit ex malo affectu operantis. Pertinet igitur hujusmodi actus ad duplex vitium, sed diversimode: secundum se quidem pertinet ad injustitiam; ex consequenti vero pertinet ad vitium mansuetudini oppositum.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quamvis ad omnem operationem exteriorem moveatur appetitus bene vel male; tamen illa operatio, secundum quod est ex motu appetitus sensitivi pertinet ad virtutem quæ est circa passiones; secundum se vero pertinet ad aliam virtutem, ut dictum est in corpore; redditio enim debiti per se pertinet ad justitiam, secundario vero potest pertinere ad pietatem vel ad liberalitatem, quatenus procedit ex affectu reddentis ex pietate vel liberalitate.

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Pro affirmativa.=Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes.

1. Justitia est una virtus. Sed rectitudo omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Ergo circa operationes est solum una virtus.

2. Operationes quæ ordinantur ad bo-

num unius, et quæ ordinantur ad bonum communitatis, non diversificant virtutes sed ad unam et eamdem virtutem pertinent. Ergo nulla alia diversitas operationum potest causare diversitatem virtutum, sed ad eamdem virtutem omnes pertinebunt.

Antecedens probatur, quia Philosophus 5. Ethicorum cap. 1. dicit, quod *justitia legalis quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud á virtute quæ ordinat actus hominis ad unum tantum.*

Consequentia probatur, quia operationes maxime differentes esse videntur, quæ ordinantur ad bonum unius et ad bonum multitudinis.

3. Si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum. Ergo non sunt diversæ virtutes diversarum operationum.

Minor probatur, quia Ethicorum 5. cap. 2. dicitur, quod ad justitiam pertinet, in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Religio est alia virtus á pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Circa omnes operationes est tantum una virtus moralis secundum genus.

Probatur. Omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in una ratione generali, justitiæ quæ est reddere unicuique debitum. Ergo circa omnes operationes est tantum una moralis virtus secundum genus, scilicet justitia, secundum quod eius ratio consistit in hoc quod est reddere debitum.

2.ª Conclusio. Virtutes morales quæ sunt circa operationes, sunt diversæ secundum speciem.

Prob. Debitum non debet reddi eadem ratione omnibus, sed diversa ratione. Ergo non est una virtus circa diversas operationes, sed plures secundum speciem.

Antecedens declaratur: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori, aliter ex pacto, vel ex promisso, vel beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversæ virtutes: puta *religio per quam redditur debitum Deo: pietas per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ: gratia per quam redditur debitum benefactoribus.*, et sic de aliis.

AD ARGUMENTA.

Ap 1. Dicitur ad maiorem, quod justia sumitur dupliciter. Uno modo proprie, et est quæ attendit perfectam rationem debiti, quod restitui potest secundum æquivalentiam, et sic justitia est una virtus secundum speciem. Alio modo sumitur communiter, secundum quod ampliato nomine, justitia dicitur quæcumque debiti restitutio, et sic non est una specialis virtus, sed communis ad omnes virtutes ad quas quocumque modo pertinet reddere debitum. Tunc dicitur ad minorem, quod rectitudo omnium operantionum ad justitiam communiter sumptam pertinet, non ad eam quæ est specialis virtus.

Ad 2. Negatur antecedens. Justitia enim quæ intendit bonum commune, est alia virtus á justitia quæ ordinatur ad bonum unius; unde et jus commune distinguitur á jure privato. Et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Ad probationem autem dicitur, quod justitia ordinans hominem in bonum commune, est generalis et una per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat in finem suum, scilicet ad bonum commune. Quando autem justitiæ quæ ordinat ad bonum commune, imperat alicui alteri virtuti, puta pietati; tunc pietas, quatenus agit ad imperium juris communis, dicitur et ipsa justitia, sed non est aliud á pietate agente secun-

dum se, sed solum ratione distinguitur: sicut quando Ballivus agit ad regis imperium, dicitur quod rex agit vel imperat, et tamen Ballivus, ut agens ex imperio regis, non distinguitur á seipso agente secundum propriam voluntatem, nisi ratione. Et hoc voluit Aristoteles loco citato, scilicet quod justitia quæ ordinat in bonum commune, non est aliud á justitia quæ ordinat in bonum particulare, quando virtus, scilicet particularis, agit ex imperio justitiæ communis.

Ad 3. Dicitur ad conditionalem, quod diversæ virtutes morales sunt circa operationes diversas in quibus est diversa ratio debiti; ubi tamen est eadem ratio debiti, una est tantum virtus moralis.

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Pro negativa. = Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales.

1. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus; sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor, et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales, quot passiones. Sed hoc patet esse falsum. Ergo non oportet quod circa diversas operationes sint diversæ virtutes morales.

Minor probatur, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis: sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias.

3. Circa amorem, concupiscentiam et delectationem est una tantum moralis virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Consequentia probatur, quia illæ virtutes specie distinguuntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur 3. Ethicorum cap. 6. et 4. Ethicorum cap. 4. quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Non potest dici quod circa omnes passiones sit una tantum virtus moralis.

Probatur. Circa passiones quæ sunt in diversis potentiis, non potest esse una sola virtus. Sed quædam passiones sunt ad diversas potentias pertinentes. Ergo non potest esse una moralis virtus circa omnes passiones.

Maior, quia una virtus non potest esse in pluribus potentiis.

Minor, quia quædam passiones sunt in concupiscibili, et quædam in irascibili.

2.ª Conclusio. Non omnis diversitas passionum sufficit ad virtutes morales diversificandas.

Probatur dupliciter. Primo; passionum quæ opponuntur secundum contrarietatem, est una sola moralis virtus. Sed quædam passiones opponuntur secundum contrarietatem, ut sunt gaudium et tristitia, timor et audacia. Ergo non omnis diversitas passionum facit moralium virtutum diversitatem.

Maior, quia cum virtus moralis in quadam medietate consistat, et medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituatur, sicut in naturalibus idem est medium inter album et nigrum, propterea eadem erit virtus inter duas contrarias passiones.

Secundo probatur. Passiones quæ secundum eumdem modum rationi repugnant, ad eamdem virtutem pertinent. Sed quædam diversæ passiones eodem modo rationi repugnant, puta secundum impulsum ad id quod est contra ratio-

nem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Ergo plures passiones ad eamdem virtutem pertinere possunt.

3.ª Conclusio. Diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales.

Probatur. Passiones quæ sunt unius ordinis, non pertinent ad diversas virtutes morales. Sed passiones concupiscibilis sunt unius ordinis, et quodammodo earum motus se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequandum bonum vel fugiendum malum. Ergo diversæ passiones concupiscibilis ad eamdem pertinent virtutem.

4.ª Conclusio. Ad diversas passiones irascibilis diversæ virtutes morales ordinantur.

Probatur. Quia hujusmodi passiones non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes, et desperatio ad aliquod bonum arduum: ira autem, ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit; et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iras.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine commmuni, non autem in uno proprio principio seu fine: unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad 2. Negatur consequentia. Nam sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad 3. Negatur consequentia. Nam illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur, secundum quemdam ordinem ut dictum est, et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguuntur secundum diversa objecta passionum.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum diversa objecta passionum.

1. Virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum. Ergo nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum objecta passionum.

Aetecedens probatur, quia ad eamdem virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum.

Consequentia, quia sicut sunt objecta passionum, ita operationum.

2. Quædam diversa objecta passionum non diversificant speciem passionis, sed pertinent ad eamdem passionem; ut sunt omnia delectabilia. Ergo secundum hujusmodi objecta nec virtutes morales poterunt specifice distingui, sed ad eamdem virtutem pertinebunt. Unde de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis, et sic de aliis.

Consequentia probatur. Maior diversitas requiritur ad distinguendos habitus quam actus. Sed passiones sunt quidam actus appetitus sensitivi. Ergo maior diversitas requiritur ad distinguendas virtutes quam actus passionum. Unde illa objecta quæ non distinguunt passiones, nec virtutes poterunt distinguere.

3. Magis et minus non diversificant speciem virtutis. Sed quædam objecta passionum, puta delectabilia, differunt secundum magis et minus. Ergo non diversificant speciem virtutis, et sic virtutes morales ex objectis passionum non distinguuntur.

4. Circa concupiscentias bonorum sunt

diversæ virtutes; sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo si distinguuntur virtutes secundum diversa objecta passionum, etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Consq. prob., quia sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Unde sicut diversæ virtutes ponuntur ad operationes bonorum, ita poni debent diversæ virtutes ad impedienda mala.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Castitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia vero est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Virtutes diversificantur secundum ordinem ad rationem: passiones autem secundum ordinem ad appetitum.

Probatur, quia perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio vero passionum ex ipso appetitu sensitivo.

Coroll. Ex quo sequitur quod objecta passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum.

2.ª Conclusio. Aliqua differentia objectorum causat diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, et aliqua differentia objectorum causat diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum.

Probatur, quia non est idem motus rationis et appetitus sensitivi.

Declaratur, quia una virtus est circa multas passiones, ut dictum est articulo præcedenti, et circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinantur, ut dictum est artic. præced.

3.ª Conclusio. Diversitas objectorum quæ respicit diversitatem potentiarum semper diversificat species virtutum.

Probatur. Quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes.

Declaratur. Bonum enim absolute, quod pertinet ad concupiscibilem, et bonum arduum quod pertinet ad irascibilem, causant diversitatem nedum passionum, sed etiam virtutum.

4.ª Conclusio. Non solum diversa objecta passionum, sed idem objectum secundum quod est diversimode apprehensum et ad diversa ordinatum, causat diversitatem virtutum.

Probatur. Quia ratio ordine quodam regit inferiores hominis partes, et etiam ad exteriora se extendit, et ideo secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam ad corpus, vel ad res exteriores, diversam habet habitudinem ad rationem, et per consequens his modis natum est diversificare virtutes.

Distinctio et sufficientia virtutum moralium.

1.ª *Distinctio.* Bonum quod est objectum amoris, delectationis et concupiscentiæ est duplex. Quoddam pertinet ad sensum corporis, ut sunt delectabilia ciborum et venereorum: quoddam vero pertinet ad apprehensionem interiorem animæ. Et hoc est duplex. Quoddam ordinatur ad bonum ipsius hominis in seipso, ut sunt pecunia et honor: quoddam vero ordinatur ad bonum aliorum.

2.ª *Distinctio.* Bonum pertinens ad ipsum hominem in seipso, sive ad corpus, sive ad animam, est duplex. Quoddam est cum arduitate, et pertinet ad irascibilem: quoddam sine arduitate, et hoc pertinet ad concupiscibilem.

Breviter igitur colligendo hæc, dicitur quod bonum quod est objectum appetitus sensitivi, est duplex. Quoddam

quod est bonum in ordine ad ipsum appetentem: quoddam in ordine ad alios.

In ordine ad appetentem, aut pertinet ad sensus corporis, ut sunt cibi et venerea; aut est bonum corporis, et sic est pecunia; aut animæ et sic est honor, quorum utrumque apprehenditur imaginatione; et iterum hæc sunt vel ardua vel sine arduitate.

Prima propositio. Circa bonum apprehensum per corporeos sensus, scilicet per sensum tactus, ponitur temperantia.

Secunda propositio. Circa delectabilia aliorum sensuum nulla ponitur virtus, eo quod non sint vehementia nec difficilia, propter quæ ponitur virtus.

Tertia propositio. Circa bonum quod est interiori virtute apprehensum, pertinens ad corpus quod est pecunia, si sit sine arduitate, ponitur *liberalitas*.

Quarta propositio. Si sit cum arduitate, ut est objectum spei, ponitur *magnificentia*.

Quinta propositio. Circa honorem absolute sumptum sine arduitate, secundum quod est objectum amoris, ponitur *philotimia*, idest amor honoris.

Sexta propositio. Si cum arduitate, ut est objectum spei, est *magnanimitas*.

Coroll. Ex quibus sequitur quod *liberalitas* et *philotimia* sunt in concupiscibili; *magnificentia* vero et *magnanimitas* sunt in irascibili; quia scilicet illæ non de arduo bono, istæ de arduo sunt.

Igitur circa bonum sensibile, secundum quod ordinatur ad bonum appetentis, ponuntur quinque virtutes.

Prima, *temperantia*, circa cibos et venerea.

Secunda, *liberalitas*, circa pecuniam sine arduitate.

Tertia, *magnificentia*, circa eamdem cum arduitate.

Quarta, *philotimia*, circa honorem sine arduitate.

Quinta, *magnanimitas*, circa eumdem cum arduitate.

Bonum autem ordinatum ad aliud, non distinguitur secundum arduum et non arduum, sed accipitur ut est objectum solius concupiscibilis.

Dupliciter autem contingit ut aliquod bonum possit esse alteri delectabile. Primo, in seriis, idest in actionibus ordinatis per rationem ad debitum finem: vel in jocosis, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum.

In seriis autem aliquis se exhibet alteri, ut delectabile, dupliciter. Primo, in decentibus verbis et factis: et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles nominat *amicitiam*, quæ potest dici *affabilitas*.

Alio modo, præbet se aliquis alteri, ut manifestum, per dicta vel facta, et hanc virtutem Aristoteles nominat *veritatem*.

Circa jocosa, idest delectationes ludorum, ponitur virtus quæ appellatur *eutrapelia*.

Igitur circa bonum sensibile in ordine ad alterum, ponuntur tres virtutes, scilicet *affabilitas* et *veritas* circa seria, et *eutrapelia* circa jocosa.

Sunt igitur in universum undecim morales virtutes, quarum una habetur ex articulo præcedenti, quæ est:

Prima, *fortitudo*, circa timores et audacias.

Secunda, *mansuetudo*, circa iras.

Tertia, *temperantia*, circa delectabilia tactus.

Quarta, *liberalitas*, circa pecuniam absolute.

Quinta, *magnificentia*, circa eamdem cum arduitate.

Sexta, *philotimia*, circa honorem absolute.

Septima, *magnanimitas*, circa honorem cum arduitate.

Octava, *affabilitas*.

Nona, *veritas*.

Decima, *eutrapelia*.

Undecima, quibus omnibus additur, *justitia*, et sic sunt undecim.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de actionibus et passionibus: operationes enim non repugnant rationi, sicut passiones. Unde omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem, non autem objecta ejusdem passionis secundum speciem, ut dictum est.

Ad 2. Negatur consequentia. Et ratio negationis est, quia objecta passionum non ea ratione distinguunt passiones qua distinguunt virtutes, et ideo unum objectum passionis potest ad multas virtutes pertinere, et é contra.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod objecta passionum, quæ differunt secundum magis et minus, non diversificant speciem secundum talem differentiam in magis et minus; sed quia habent diversam habitudinem ad rationem quam si non habeant, ad eamdem virtutem pertinere possunt.

Ad 4. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod bonum fortius est ad movendum, quam malum; quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit 4. cap. de divinis nominibus. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens: quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo, et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem etiam, si non sit excellens in genere talis passionis; et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 60.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Ecclesia, quod virtus moralis non est una tantum. Ut Colossen. 1. *In omni virtute confortati.* Non enim diceret ly *omni*, si una tantum esset virtus moralis. De tali enim virtute loquitur: cum eam in textu illo condistinguat virtuti intellectuali, scilicet scientiæ, et intellectui spiritali. Item ab Ecclesia per hoc, quod de *martyribus*, *virginibus*, *confessoribus*, celebrat, tamquam de diversis. In *primis* enim fortitudinem, in *secundis* continentiam, in *tertiis* pietatem, tamquam virtutes specie distinctas principaliter admiratur. Quanti autem valeat consuetudo Ecclesiæ, et consequenter argumentari ex illa, vide 2. 2. q. 110. art. 2. cor. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod virtutes, quæ sunt circa operationes, sunt aliæ ab illis virtutibus, quæ sunt circa passiones. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de justitia servanda sic præcipitur Lev. 19. " Statera justa, et æqua sint pondera, justus modius. » Et Deut. 25. " Non habebis in sacculo diversa pondera, majus, et minus. » De continentia vero, et hujusmodi mandatur Eccl. 18. " Post concupiscentias tuas non eas. » His enim dictis Lev. et Deut. monstratur, quod justitia est circa operationes exteriores, in quibus habetur ratio de ponderibus, statera, modio: et quod continentia, etc. est circa passiones; puta castitas circa concupiscentias venereorum, mansuetudo circa concupiscentias vindictæ, humilitas circa concupiscentias excellentiæ refrænandas. Consequenter ergo per hoc distingui illas ibi subindicatur, quod sunt circa diversas materias scilicet vel operum, vel affectionum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod diversæ virtutes sunt circa operatio-

nes. Ut per hoc, quod dicitur 2. Reg. 16. *Hæc gratia tua ad amicum tuum?* Hoc enim dicitur ipsi Chusi ab Absalon volente, quasi subsannando, innuere, quod ipse Chusi debuerat sequi amicum suum Davidem; et per operationes suas, prout poterat, succurrere illi. *Gratia,* inquit, *tua,* idest gratitudo versus amicum tuum requirebat sic, idest, tales operationes tuas in favorem illius. Item per dictum Jacobi cap. 1. " Religio immaculata hæc est, visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc seculo. » Patet enim hic, quod religio est circa operationes istas. Cum igitur gratitudo sit virtus, 2. 2. q. 106. a. 1. et religio sit alia virtus, 2. 2. q. 81. a. 1. 2. 3. utraque vero istarum sit circa operationes, patet: quod scripturæ per prædicta scholasticis perspicacibus monstrarunt, de mente sua esse, quod circa operationes non est tantum una virtus moralis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Phil. insinuatum fuisse, quod circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per dictum 2. Mach. 13. " Dato signo juvenibus fortissimis, nocte aggressus aulam regiam in castris interfecit viros quatordecim millia, et maximum elephantorum cum his, qui suppositi fuerant. » Item per dictum 2. Tim. 2. " Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse. » Item per dictnm 1. Reg. 21. " Si de mulieribus agitur, continuimus nos ab heri, et nudiustertius. » Patet enim consideranti, quod ex auctoritate Machab. virtus moralis hæc, scilicet, fortitudo poni denotatur circa passiones irascibilis has, scilicet timores, et audacias: et quod ex auctoritate Apostoli virtus moralis hæc, scilicet mansuetudo fore significatur circa passionem irascibilis hanc, scilicet, iram, qua fit litigium, et quod ex auctoritate Regum virtus moralis hæc, scilicet, continentia, seu temperantia collocanda est circa passiones concupiscilis has, scilicet concupiscentias venereorum. Per illa ergo dicta simul collecta scripturæ, tamquam scholastice in proposito loquentes, dixerunt; Circa passiones diversas diversæ virtutes morales ponendæ sunt. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis insinuatum, quod virtutes morales distinguuntur secundum objecta. Ut per dictum Judith cap. 13. " Eo, quod castitatem amaveris: et post virum tuum alterum nescieris. » Et per dictum, 1. Machab. 14. " In arce, de qua, etc. inferebant plagam magnam castitati. » Quæ autem esset plaga hæc, explicatur sic 1. Machab. 4. " Ausus est, sub ipsa arce gymnasium constituere, et optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere. » Item per dictum Num. 6. " A vino, et omni, quod inebriare potest, abstinebunt, acetum ex vino, etc. quicquid ex vinea esse potest, non comedent. » Per hoc enim, quod scriptura et in lib. Jud. ac Machab. castitatem esse circa delectabilia venereorum, et in lib. Num. abstinentiam esse circa delectabilia ciborum, ponit; patet considerantibus: quod ideo distinguit virtutes morales has, quia sunt circa diversa objecta; et consequenter, quod per hoc demonstrat intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

De virtutibus cardinalibus.

QUÆSTIO SEXAGESIMA PRIMA,

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. *Et circa hoc quæruntur quinque.*

Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo, de numero earum.

Tertio, quæ sint.

Quarto, utrum differant ab invicem.
Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales.

1. Eorum, quæ sunt simul natura, unum non est principalius altero. Sed omnes virtutes sunt simul natura. Ergo una virtus non est altera principalior.

Minor. *Quæ ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in Post-prædic. cap. de simultate. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo omnes virtutes sunt simul natura.

2. Virtutes quæ sunt circa finem, principaliores sunt quam illæ quæ sunt circa ea, quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem: morales vero circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes theologicæ debent dici principales, et non morales.

Maior, quia finis principalior est his, quæ sunt ad finem.

3. Virtutes, quæ pertinent ad rationale per essentiam, principaliores sunt quam quæ pertinent ad rationale per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; morales vero pertinent ad rationale per participationem. Ergo virtutes intellectuales sunt principaliores, quam sint virtutes morales.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ambrosius libro 5. super Lucam, exponens illud, *beati pauperes spiritu*, dicit: *scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem.* Sed hæ sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Determinatio.

Conclusio. Convenienter inter virtutes morales ponuntur, illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Probatur. Inter virtutes quæ habent perfectam rationem virtutis, convenienter numerantur et ponuntur virtutes principales seu cardinales. Sed virtutes morales perfecte habent rationem virtutis. Ergo inter virtutes morales ponuntur convenienter virtutes principales seu cardinales.

Maior probatur, quia perfectum est principalius imperfecto. Unde principaliores sunt virtutes, quæ perfecte participant rationem virtutis, quam illæ quæ imperfecte dicuntur virtutes.

Minor probatur: nam ut supra dictum est quæst. 56. virtus humana de quo in proposito est sermo, est duplex. Quædam facit facultatem solum bene operandi: quædam vero facit, non solum facultatem, sed etiam usum. Virtutes quæ faciunt facultatem bene operandi, sunt intellectuales, quæ non requirunt rectitudinem appetitus, et hæ non dicuntur virtutes secundum perfectam rationem virtutis, ut dicetur: virtutes vero quæ faciunt facultatem bene operandi, sunt virtutes morales, et dicuntur virtutes secundum perfectam rationem virtutis, utpote quæ requirunt rectitudinem appetitus.

In forma igitur sic probatur minor. Virtutes quæ faciunt facultatem et usum bene operandi, dicuntur virtutes secundum perfectam rationem virtutis. Sed virtutes morales faciunt facultatem et usum bene operandi, et continent rectitudinem appetitus, ad differentiam virtutum intellectualium. Ergo virtutes morales dicuntur secundum perfectam rationem virtutis. Et quamvis prudentia, quæ est una ex cardinalibus, inter virtutes intellectuales numeretur; tamen ipsa quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis quæst. 58. art. 3. ad 1. patet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod quando genus univocum dividitur in suas species; tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad 2. Conceditur totum: nam virtutes theologicæ non sunt humanæ, de quibus nunc est sermo, sed sunt divinæ.

Ad 3. Dicitur, quod illud argumentum probat quod virtutes intellectuales sunt principaliores, quantum ad subjectum, quia scilicet sunt in nobiliori subjecto, non tamen sunt principaliores, quantum ad objectum á quo desumitur ratio virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

Pro negativa. — Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales.

1. Illa virtus quæ est directiva omnium aliarum moralium virtutum, debet sola dici principalis. Sed sola prudentia est directiva omnium aliarum virtutum, ut dictum est. Ergo sola prudentia debet dici cardinalis.

Maior, quia quod est directivum aliorum, principalius est.

2. Ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et per appetitum rectum, ut dicitur 6. Ethic. cap. 2. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

Consequentia probatur, quia virtutes cardinales aliquo modo morales sunt, ut dictum est articulo præcedenti.

3. Inter alias virtutes una est principalior altera. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius 2. Moralium cap. 36. dicit: *in quatuor virtutibus tota bona operis structura consurgit.*

Determinatio.

Conclusio. Quatuor sunt virtutes morales cardinales, seu principales, scilicet prudentia, justitia, temperantia, fortitudo.

Probatur dupliciter. Primo ex parte formalis principii virtutis. Secundo, ex parte subjecti. Ex his enim duobus potest desumi numerus virtutum.

Ex parte igitur formalis rationis virtutum sic ostenditur: ratio enim formalis virtutum est bonum rationis, quod bonum dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est in ipsa sola consideratione rationis, et sic erit virtus *prudentiæ*. Alio modo, secundum quod bonum rationis ponitur circa aliquid. Et hoc dupliciter consideratur: vel ut est circa operationes, et sic ponitur *justitia*: vel ut ponitur circa passiones. Et hoc dupliciter: vel circa passiones impellentes in contrarium ad id quod ratio dictat, et sic ponitur *temperantia*: vel circa passiones retrahentes á bono rationis propter difficultates, et sic ponitur *fortitudo*.

Brevius. *Prudentia* respicit bonum rationis, secundum quod est in ipsa consideratione: *justitia*, prout bonum rationis est circa operationes: *temperantia*, ad reprimendas pasiones impellentes in contrarium ei quod ratio dictat: *fortitudo*, ad reprimendas passiones retrahentes á bono rationis propter difficultates.

Ex parte vero subjecti probatur conclusio. Nam duplex est subjectum virtutis: vel rationale per essentiam, quod

est intellectus, et in hoc ponitur *prudentia*: vel rationale per participationem; et hoc vel est voluntas, quæ est subjectum *justitiæ*: vel concupiscibilis, quæ est subjectum *temperantia*: vel irascibilis, quæ est subjectum *fortitudinis*.

Prudentia est in intellectu, et circa bonum rationis in consideratione existens.

Justitia in voluntate circa bonum, quod est in operationibus.

Temperantia in concupiscibili circa passiones impellentes in contrarium.

Fortitudo in irascibili circa passiones retrahentes á bono.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliqua virtus potest dici principalis dupliciter: vel simpliciter, vel in suo genere. Tunc ad maiorem dicitur, quod virtus quæ est directiva omnium aliarum, est principalis simpliciter: cum quo stat, ut aliæ possint esse principales in suo genere. Prudentia igitur, quia omnes dirigit, est principalis simpliciter; aliæ vero tres sunt principales unaquæque in suo genere.

Ad 2. Negatur consequentia. Nam appetitus rectus, qui est ratio per participationem, dividitur in tria, ut dictum est; in voluntatem, in qua est justia: in irascibilem, in qua est fortitudo: et in concupiscibilem, in qua est temperantia.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod omnes aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ.

1. Illud quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur 4. Ethicorum cap. 3. Ergo magnanimitas maxime debet dicit principapalis virtus.

2. Illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse principalius. Sed humilitas est hujusmodi. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

Minor, quia Gregorius dicit homilia 7. in Evangel. quod *qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat.*

3. Illud quod est perfectissimum, est maxime principale. Sed patientia est perfectissima. Ergo est principalis.

Minor, quia Jacobi 3. dicitur: *patientia opus perfectum habet.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Tullius in sua Rhet. libro 2. ad has quatuor omnes alias reducit.

Determinatio.

Distinctio. Virtutes cardinales possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum suas rationes formales, de quibus dictum est in articulo præcedenti, in prima ratione: alio modo, secundum proprias materias.

1.ª Conclusio. Virtutes cardinales acceptæ secundum suas formales rationes, dicuntur principales, quasi generales ad omnes alias virtutes.

Manifestatur, quia sic omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, potest dici *prudentia*; et omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicitur *justitia*; et omnis virtus quæ cohibet passiones, et deprimit, dicitur *temperantia*; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicitur *fortitudo*: et ita multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri Doctores quam philosophi, et sic omnes aliæ virtutes continentur sub istis.

2.ª Conclusio. Virtutes cardinales,

si accipiantur secundum quod denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia, sunt speciales virtutes contra alias divisæ: dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiæ.

Manifestatur: ut puta si *prudentia* dicitur, quæ præceptiva est; *justitia* quæ est circa actiones debitas, inter æquales: *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus: *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis. Et sic etiam cessant objectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur principales, ratione materiæ, ut supra dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, et ad alia, quod si accipiantur cardinales virtutes, ut sunt generales, omnes aliæ, tum magnanimitas, tum humilitas, tum patientia continentur sub cardinalibus sic acceptis.

Et juxta secundam conclusionem dicitur ad omnia argumenta simul, quod licet magnanimitas, humilitas et patientia habeant aliquam principalitatem, tamen ratione materiæ, istæ quatuor sunt omnium virtutum humanarum principalissimæ.

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Pro negativa. = Videtur quod istæ quatuor virtutes non sint ab invicem distinctæ.

1. Ea quæ denominant se invicem, non possunt esse diversæ species sub eodem genere. Sed quatuor virtutes cardinales denominant se invicem. Ergo virtutes cardinales non sunt distinctæ specie.

Maior, quia diversæ species ejusdem generis non denominant se invicem: non enim potest asinus leonem denominare.

Minor, quia Gregorius dicit 22. Moralium cap. 1. quod *prudentia vera non est, quæ justa, temperans et fortis non est: nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est: nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est.*

2. Eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius non attribuitur alteri. Sed quod est unius cardinalis virtutis, attribuitur alteri. Ergo cardinales virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

Minor prob., quia illud quod est temtemperantiæ, atribuitur fortitudini: dicit enim Amb. lib. 1. offic. c. 36. *jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur, atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit eodem lib. c. 43., quod modum, vel ordinem servat omnium, quæ agenda vel dicenda arbitramur.

3. Virtutes, ad quas pertinent generales conditiones omnium virtutum, non sunt ab invicem distinctæ, sed est tantum una. Sed ad virtutes cardinales pertinent conditiones generales ad omnes virtutes. Ergo virtutes cardinales non distinguuntur ab invicem.

Minor, quia Phil. 2. Ethic. cap. 4 dicit quod ad virtutem hæc requiruntur. *primum quidem si sciens, deinde si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem si firme, et immobiliter habeat, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est recta ratio agibilium. Secundum scilicet eligere ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex delectatione agat, passionibus refrenatis. Tertium ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere. Aliud scilicet firmitas, et immobilitas pertinet ad fortitudinem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 1. de moribus Eccles. c. 15. dicit quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario affectu*, et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Ergo

quatuor virtutes prædictæ sunt ab invicem distinctæ.

Determinatio.

Virtutum cardinalium diversæ acceptiones.

Quatuor virtutes cardinales prædictæ dupliciter á diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus. Ita quod *prudentia*, nihil aliud sit quam quædam rectitudo discretionis in quibusdam actibus, vel materiis; *justitia* vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia. *Temperantia* vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus, vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur. *Fortitudo* vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum, vel operationum labores.

Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa principalis conditio, á qua nomen virtutis accipitur, scilicet, *prudentiam*, prout dirigit rationis imperitum, *justitiam*, secundum quod debitum unicuique redditur, *temperantiam*, ut reprimit delectationes, quæ sunt secundum sensum tactus, *fortitudinem*, ut firmat animum contra passiones retrahentes á bono rationis.

1.ª Conclusio. *Justitia*, *temperantia* et *fortitudo*, secundum primam acceptionem, non important distinctos habitus virtutum.

Prob. Conditiones convenientes omnibus moralibus virtutibus, non significant habitus speciales ab invicem distinctos. Sed *temperantia*, *justitia*, et *fortitudo* significant, secundum hanc primam acceptionem, quasdam conditiones convenientes omnibus virtutibus. Ergo non significant speciales habitus virtutum.

Minor manifestatur. Nam cuilibet virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut á contrario non moveatur, quod ad *fortitudinem* pertinet. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti, vel debiti, quod dicebatur ad *justitiam* pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum passionis in omnibus servet, et ultra se non extendat: quod dicebatur pertinere ad *temperantiam*.

2.ª Conclusio. *Prudentia* cui attribuitur discretionem habere, distinguitur secundum hanc acceptionem á tribus aliis dictis.

Prob. Quia *prudentia* est in rationali per essentiam, aliæ vero tres virtutes sunt in rationali per participationem, scilicet in appetitu, vel intellectivo, vel sensitivo, ut dictum est. Unde secundum hanc acceptionem, *prudentia* quidem est virtus distincta ab aliis tribus, sed aliæ tres non sunt virtutes distinctæ ab aliis.

3.ª Conclusio. Quatuor cardinales virtutes, juxta secundam acceptionem, sunt omnes habitus ab invicem distincti.

Prob. Habitus, quorum sunt diversa obiecta, sunt distincti. Sed harum quatuor virtutum sunt distincta objecta, ut in hoc eodem art. et præced. dictum est. Ergo sunt quatuor virtutes ab invicem distinctæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo negatur minor. Ad probationem dicitur quod Greg. loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.

Secundo dicitur ad minorem, quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem, per quamdam redundantiam. Id enim quod est prudentia, redundat in alias virtutes in quantum á prudentia diriguntur. Unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus

est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior, ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum scilicet ille, qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum, quia ut dicit Tullius in 1. de officiis, *non est consentaneum, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur: nec qui invictum se á labore præstiterit, vinci á voluntate aliquando possit.*

Ad 2. Dicitur etiam dupliciter. Primo concedendo totum, secundum primam acceptionem, prudentia sola excepta, de qua in argumento fit mentio.

Secundo dicitur ad minorem, quod harum virtutum una denominat aliam per redundantiam, ut ad primum dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod illæ quatuor conditiones generales virtutum, quas Phil. ponit, non sunt propriæ quatuor virtutibus prædictis, sed possunt eis appropriari, secundum modum jam dictum in corpore.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas.

1. Virtutes exemplares sunt in Deo. Sed virtutes cardinales non sunt in Deo. Ergo virtutes cardinales non sunt exemplares.

Maior prob., quia Macrobius dicit in 1. super somnum Scip. c. 8 quod *virtutes exemplares sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt.*

Minor prob. quia Phil. dicit 10. Ethic. cap. 8. quod *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere.*

2. Virtutes purgati animi dicuntur, quæ sunt absque passionibus. Sed virtutes cardinales non possunt esse absque passionibus, ut dictum est quæst. 59. art. 2. 5. Ergo virtutes cardinales non sunt purgati animi.

Maior, quia Macrobius ibi. dicit, quod *temperantiæ purgati animi est, terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci: fortitudinis aute passiones ignorare, non vincere.*

3. Deserere res humanas, non est virtuti, sed vitio dandum. Sed ad virtutes purgatorias pertinet, deserere res humanas. Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

Maior, quia Tullius 1. de Offic. dicit, quod *qui despicere se dicunt ea, quæ plerique mirantur*, scilicet imperia et magistratus, *his non modo laudi, verum etim vitio dandum puto.*

Minor, quia Macrobius loco citato dicit virtutes purgatorias esse eorum, qui quadam humanorum fuga, solis se inserunt divinis.

4. Sola justitia legalis ordinatur ad bonum commune, ut dicitur 5. Ethic. c. 1. Ergo sola justitia debet dici virtus politica.

Conseq. prob. quia Macrobius loco citato dicit, virtutes politicas esse, quibus boni viri reipublice consulunt, urbesque tuentur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Macrobius ibidem dicit loc. cit.: *Plotinus inter Philosophiæ Professores cum Platone princeps, Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum: ex his, primæ* politicæ *vocantur, secundæ* purgatoriæ, *tertiæ* autem jam purgati animi, *quartæ* exemplares.

Determinatio.

Conclusio. Virtutes cardinales convenienter dividuntur in exemplares, politicas purgatorias, et purgati animi.

Prob. Virtutes, quæ non solum ponuntur in Deo, sed et in homine, secundum quod est animal politicum, in eodem homine, secundum quod tendit in divinam similitudinem, et tandem in eodem, prout jam est divinam similitudinem assecutus, convenienter dividuntur in exemplares, politicas purgatorias, et purgati animi. Sed hujusmodi virtutes reperiuntur in Deo, et in homine, secundum quod est animal politicum, in homine, prout tendit in divinam similitudinem, et in homine, prout jam assecutus est divinam similitudinem. Ergo virtutes cardinales convenienter dividuntur in exemplares, politicas, purgatorias, et purgati animi.

Maior, quia virtutes, prout sunt in Deo, dicuntur exemplares: eas enim anima sequi debet, ut in ea virtus innàsci possit, ut August. dicit libro 1. de moribus Eccles. cap. 6. Prout sunt in homine, secundum quod est animal politicum, vocantur politicæ. Prout sunt in homine, ut in divinam tendit similitudinem, dicuntur purgatoriæ. Prout sunt in homine, qui jam divinam similitudinen est adeptus, dicuntur virtutes purgati animi.

Minor prob. Nam in Deo ipsa divina mens dicitur prudentia. Conversio divinæ intentionis ad seipsum dicitur temperantia, sicut in nobis temperantia dicitur, per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi. Fortitudo Dei est ejus immutabilitas, justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit. In homine autem, secundum quod est animal politicum necesse est ponere has virtutes, quibus recte se habeat in rebus humanis gerendis, secundum quem modum, hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet, ut ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Phil. dicit 10. Ethic. cap. 7. et in sacra scriptura commendatur multipliciter, secundum illud Math. 5. *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias in homine inter politicas, quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ, quo quidem virtutes distinguuntur secundum distinctionem motus, et terminorum motus. Ita ut quædam sint virtutes transeuntium, et ad divinam similitudinem tendentium, et hæ vocantur virtutes purgatoriæ. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana, divinorum contemplatione despiciat; omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat. Temperantia vero reliquat quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit. Fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter excessum á corpore, et accessum ad superna. Justitia vero est, ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam.

Quædam vero sunt virtutes, jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes purgati jam animi, ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur. Temperantia terrenas cupiditates nesciat. Fortitudo passiones ignoret. Justitia cum divina mente perpetuo societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Virtutes igitur cardinales, secundum quod sunt in Deo, exemplares dicuntur. Secundum quod sunt in homine, ut est animal politicum, dicuntur politicæ. Secundum quod sunt in homine tendente ad divina, purgatoriæ. Secundum quod sunt in homine, qui assecutus est similitudinem divinam, dicuntur virtutes purgati jam animi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod Phil. loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas, puta justitia circa emptiones, vel venditiones; fortitudo autem circa timores: temperantia circa concupisceu-

tias; sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum, qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit, quod passiones politicæ virtutes molliunt, idest ad medium reducunt. Secundæ, scilicet purgatoriæ auferunt. Tertiæ, quæ sunt purgati animi, obliviscuntur. In quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus, secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod deserere res humanas, ubi necessitas imponitur, vitiosum est, alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius præmittit. *His forsitan concedendum est, rempublicam non capescentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dederunt, et his, qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, á republica recesserunt, cum ejus administrandæ potestatem alii laudemque concederent*: quod consonat ei, quod August. dicit 19. de Civi. Dei c. 19. *Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium justum suscipit necessitas charitatis, quam sarcinam, si nullus imponit percipiendæ, atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

Ad 4. Dicitur ad antecedens quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit: ut in 5. Ethi. c. 1. Phil. dicit. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 61.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Amb. esse insinuatum, quod convenienter virtutes morales ponuntur cardinales. A D. Amb. quidem, ut adducitur, et applicatur *in arg. cont.* A scripturis autem: ut per hoc, quod dicitur Sap. 8. "Sobrietatem, et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem: quibus nihil utilius est in vita hominibus." Nam sic exponitur ly *sobrietatem*, idest temperantiam, ly *virtutem*, idest fortitudinem, ly *nihil*, scilicet inter virtutes humanas; unde mentionem mox facit de vita humana, dicens ly *in vita hominibus*. Ac si aperte dixerit. Inter virtutes humanas quibus vita humana bene regitur, nihil utilius est hominibus quam temperantia, prudentia, justitia, fortitudo. Ubi nota figuratam locutionem per figuram illam scripturis familiarem, quæ minus dicit, et plus significat, quoniam his verbis ibi aperire intendit, quod inter virtutes humanas temperantia, prudentia, justitia, fortitudo sunt utiliores hominibus. Per hanc ergo scripturæ sententiam manifeste apparet intentum, scilicet quod inter virtutes humanas morales dicuntur quædam cardinales, idest principales. Quod vero id fiat convenienter, cognosces: si videris de conveniéntia scripturarum 2. 2. q. 122. a. 2. app. et q. 140. a. 1. app. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Gregorio insinuatum fuisse, quod virtutes cardinales sunt quatuor. A B. Gregorio

quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per ly *sobrietatem*, etc. *Sapien.* 8. Vide *art.* 1. *append.* Et per applicationem ad hunc locum satisfactus eris. Quia vero subauditur ibi exclusiva, scilicet, quod solum sint quatuor, et consequenter quod sufficienter illæ pro principalibus numerentur: ideo de sufficientia scripturarum, vide 2. 2. quæst. 170. art. 2. append. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Tullio, quod aliæ virtutes non sunt principaliores prædictis quatuor. A Tullio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per ly *sobrietatem*, etc. *Sapien.* 8. Ut *in art.* 1. *append.* Nam patet intentum ex ly *nihil utilius est*, idest nihil principalius: ut ibi expositum est. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod prædictæ virtutes sunt ab invicem distinctæ. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod *Sap.* 8. loquitur de ipsis, tamquam de distinctis inter se, dicens: *sobrietatem, et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem.* Patet enim, quod in enumeratione earum semper conjunctionem copulativam interserit. Nam distincta, non autem indistincta indigent copulari: et consequenter, quando aliqua copulantur, tunc signum datur, quod ipsa sunt ab invicem distincta. Hoc autem esse verum, faciliter monstratur ex epistola *Vigilii* Papæ ad Eutherum: ubi de copulativæ conjunctionis vi loquens ait. " Illud autem novelli esse judicamus erroris, quod in fine psalmorum aliqui, sicut indicas, subducta una syllaba conjunctiva, perfectum conantur minuere vocabulum Trinitatis, dicendo: Gloria Patri, et Filio Spiritui Sancto. Quamvis ergo ipsa nos ratio evidenter edoceat: quia subducta una syllaba, personam filii, et spiritus Sancti, unam quodammodo esse designent: tamen ad errorem talium convincendum sufficit, quod Dominus JESUS Christus dixit: Docete omnes gentes baptizantes eos, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Ergo, cum non dixerit, in nomine Patris, et Filii Spiritus Sancti, sed æqualibus dictionibus Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum jusserit nominari, constat, illos omnino á doctrina dominica deviare, qui aliquid huic voluerint confessioni derogare. Qui, si in errore permanserint, socii nobis esse non possunt. » Ex quibus patet: quanta vis in copulativa sit ad distinguendum idest ad distincta esse ostendendum, copulata ipsa: hoc annuente Christo, et Papa, et errantium hic pœna maxima indicta per ly *socii nobis esse non possunt.* Per hoc ergo, quod scriptura *Sap.* 8. quatuor præmissas virtutes interposita copulativa enumerat, ceu scholastice in proposito loquens dixit; Virtutes hæ quatuor ab invicem distinguuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Macrobio; quod cardinales virtutes convenienter dividuntur in exemplares, politicas, purgatorias, purgati animi. A Macrobio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de omnibus his faciunt mentionem. Ut de exemplaribus quidem 1. Regum 2. " Non est fortis, sicut Deus noster. » Hoc est. Deus noster est fortis, plusquam alii, id est in eo fortitudo est, cui omnes aliæ fortitudines sunt incomparabiles. Item Psal. 60. " In justitia tua libera me, » et Psal. 118. " Justus es Domine. » Item Job 26. " Prudentia ejus percussit superbum. » Item 1. Cor. 12. " Deus temperavit corpus. » Ergo in eo est temperantia: ut de valore talis consequentiæ colligitur ex D. Thom. 1. qu. 13. art. 2. De politicis autem Judicum 6. " Vade in hac fortitudine tua. » Item Job 29. " Justitia inductus sum. » et cap. 12. " In multo tempore prudentia. » Item de temperantia Tobiæ 3. " Tu scis Domine, quia numquam concupivi virum, et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia. » De purgatoriis vero, ut de tali prudentia 2. Corinth. 4. " Non contemplantibus nobis, quæ videntur, sed quæ non videntur. » De tali temperantia 1. Timoth. 6. " Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus. » De tali

fortitudine 2. Corinth. 5. " Audemus autem magis peregrinari á corpore, et præsentes esse ad Dominum. » De tali justitia Philipp. 1. " Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Politicæ enim virtutes communia quædam sunt ad omnes recte viventes; et purgatoriæ quamdam in his transcendentiam addunt (ut patet ex text.) De purgati animi autem virtutibus nihil ad ultra dicemus nunc. Purgatoriarum siquidem harum auctoritates præmissæ cum similibus ad purgati animi virtutes etiam inflecti possunt quodammodo, scilicet, si altioribus sensibus á textu articuli insinuatis vestiantur. Nam Apostolos ipsos, et á fortiori B. Virginem virtutes has non solum purgatorias, sed et purgati animi, pro quanto compatitur vita præsens, habuisse, dictum fuit in notatione post ad *secundum*. Universaliter autem de virtutibus loquendo, ut purgatoriæ, vel purgati animi sunt, si volueris applicare illud *Matth.* 5. *de beatitudinibus;* vide Reverendissimum Cajetanum in jentaculo 4. per totum; quæ jentacula connecti solent post ipsius Summulam de casibus conscientiæ. Quod si nihilominus has purgati animi virtutes in summo á scripturis insinuatas invenire pro tuo studio desideraveris: vide ea, quæ de his cardinalibus, aliisque universaliter, habentur de Christo, secundum quod homo est. Ut de prudentia Luc. 2. " Stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, [et responsis. » De fortitudine Luc. 11. " Si fortior illo superveniens vicerit eum. » Hic enim per ly *fortior* intelligitur Christus. De justitia Matth. 22 Marc. 12. Luc. 20. " Viam Dei in veritate doces, et non respicis personam hominum. » Per hæc enim Judæi ipsum de jure tributi interrogare determinantes verum de Christo, coacti tamen, et quasi simulatorie, voluerunt dicere; *Tu es justus*, seu de tua justitia non est ambigendum. De temperantia, immo et de omni virtute Joan. 8. " Quis ex vobis arguet me de peccato? » Nota ly *vobis ;* qui scilicet et in comedendo, et in bibendo, et in conversando, et in omnibus actibus suis Christum Dominum, an intemperans aliquo modo, vel aliter deficiens esset, tam vigilanter sæpissime observarunt; ut in Evangelio sparsim habetur. Colligendo igitur supradicta omnia scripturarum constat: quod ipsæ, si scholasticum idioma sonent, breviter dicunt: Virtutum cardinalium aliæ sunt exemplares, aliæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliæ purgati animi. Cæterum, quod hoc sit eonvenienter dictum, vide de convenientia scripturarum, 2. 2. q. 121. art. 2. append. et q. 140. art. 1. append. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

De virtutibus Theologicis.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SECUNDA,

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Secundo, utrum virtutes theoſogicæ distinguantur ab intellectualibus, et moralibus.

Tertio, quot, et quæ sint.

Quarto, De ordine earum.

ARTICULUS I.

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Pro negativa.=Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ.

1. Virtutes, quæ excedunt hominis naturam, non sunt in homine. Sed virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Ergo virtutes theologicæ non sunt in homine.

Maior, quia *virtus, quæ est in homine, est dispositio perfecti ad optimum. Dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam,* dicit Phil. 7. Physic. Unde virtutes hominis debent esse naturales hominis dispositiones.

Minor. Quod est divinum, excedit hominis naturam. Virtutes theologicæ sunt divinæ. Ergo excedunt hominis naturam.

2. Virtutes exemplares non sunt in homine, sed in Deo, ut dictum est. Sed virtutes theologicæ sunt exemplares. Ergo virtutes theologicæ non sunt in homine.

Minor. Virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est quæst. præced. art. 5. Sed virtutes theologicæ sunt divinæ. Ergo virtutes theologicæ sunt exemplares.

3. Homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium, et ad ultimum finem. Ergo non requiruntur aliqui habitus theologicarum virtutum, quibus ratio et voluntas ordinentur in Deum.

Conseq. prob., quia virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium, et ultimus finis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

De actibus fidei, spei et charitatis dantur homini præcepta in lege divina. Ergo fides, spes et charitas sunt virtutes hominis.

Antec. habetur Eccles. 2. ubi dicitur: *qui timetis Dominum credite illi*, item *sperate in illum*, item *diligite illum*.

Conseq. prob., quia præcepta legis sunt de actibus virtutum.

Determinatio.

Distinctio. Per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur. Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut dictum est qu. 3. art. 5. Una quidem proportionatur humanæ naturæ, ad quam homo pervenire potest per principia sua naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur 2. Petri 1. quod *per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ.*

1.ª Conclusio. Præter virtutes morales, quibus homo suum naturalem finem, supposito divino auxilio, potest consequi, necessaria sunt homini alia principia divinitus infusa, ad supernaturalem beatitudinem consequendam.

Prob. Principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem supernaturalem. Ergo oportet ut superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur in finem naturalem.

Antec. prob., quia beatitudo supernaturalis excedit proportionem humanæ naturæ.

2.ª Conclusio. Principia supernaturalia, per quæ homo ad beatitudinem supernaturalem ordinatur, vocantur virtutes theologicæ.

Prob. tripliciter. Primo: quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum. Secundo: quia à solo Deo nobis infunduntur. Tertio: quia sola divina revelatione in sacra scriptura traduntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod natura hominis dupliciter considerari potest. Uno modo secundum se, et sic virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Alio modo, secundum quod participat divinam naturam, ut dicitur 2. Petri 1., et sic theologicæ virtutes sunt proportionatæ naturæ humanæ jam quodammodo deificatæ. Sicut virtus calefaciendi non convenit ferro secundum se, tamen convenit ferro ignito, secundum quod naturam ignis participat.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad minorem, quod virtutes theologicæ non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed qui-

bus nos efficimur virtuosi á Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatæ; et sub aliis verbis, non sunt divinæ formaliter, sed effective.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod ratio, et voluntas ordinantur naturaliter in Deum, prout est naturæ principium et finis, secundum tamen proportionem naturæ, sed ad ipsum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

1. Virtutes, quæ perficiunt partem intellectivam, sunt intellectuales, et quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Sed virtutes theologicæ perficiunt partem intellectivam, vel partem appetitivam. Ergo virtutes theologicæ sunt vel morales, vel intellectuales.

Minor, quia omnes virtutes in anima nostra existentes, perficiunt partem intellectivam, vel appetitivam.

2. Inter virtutes intellectuales est una quæ ordinat nos in Deum scilicet sapientia. Ergo virtutes theologicæ ab hac intellectuali virtute non differunt.

Actec. quia sapientia considerat altissimam causam.

Conseq. quia virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos in Deum.

3. Ordo amoris idem est, quod charitas. Sed virtutes cardinales sunt ordo amoris, ut Aug. lib. 1. de mor. Eccles. c. 15. dicit. Ergo virtutes cardinales, quæ morales sunt, non distinguuntur á theologicis virtutibus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Id, quod est supra naturam hominis, distinguitur ad eo, quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt supra naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales, et morales, ut ex supra dictis patet. Ergo distinguuntur ab invicem.

Determinatio.

Conclusio. Virtutes theologicæ specie distinguuntur á moralibus et intellectualibus.

Prob. Virtutes, quarum objecta secundum formales rationes distinguuntur, ipsæ quoque specifice differunt. Sed virtutum theologicarum, moralium, et intellectualium objecta secundum formales rationes distinguuntur. Ergo et ipsæ theologicæ, morales, et intellectuales virtutes sunt specie distinctæ.

Maior, quia habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum.

Minor, quia objectum theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum vero virtutum intellectualium et moralium, est aliquid, quod humana ratione comprehendi potest.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod virtutes intellectuales, et morales perficiunt intellectum, et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter.

Ad 2. Dicitur ad antec. et ad ejus probationem quod sapientia, quæ á Philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina, secundum quod sunt investigabilia ratione humana, sed theologica virtus est circa ea, secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi, vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quod quælibet virtus est ordo amoris, in quantum ad

quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix, et principium est amor, ut supra dictum est. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi, quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas: sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter á charitate dependeant, ut infra patebit.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, scilicet fides, spes, charitas.

1. Inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

Consequentia probatur, quia virtutes theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem.

2. Fides propter suam imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales: est enim fides cognitio imperfecta, et inde minus quid virtute. Nec spes ponitur inter virtutes morales propter eamdem imporfectionem, sed ponitur inter passiones. Ergo multo minus fides et spes ponendæ sunt inter virtutes theologicas.

Conseq. prob., quia virtutes theologicæ sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus.

3. Anima hominis non potest ordinari in Deum nisi per intellectivam partem in qua est initellectus, et voluntas. Ergo non debent esse nise duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, et alia quæ perficiat voluntatem.

Conseq. prob., quia virtutes theologicæ ordinant animam hominis in Deum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. 1. Corint. 13. dicit. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

Determinatio.

Conclusio. Convenienter ponuntur tres virtutes theologicæ, scilicet fides, spes, charitas.

Prob. Lumen quo intellectus cognoscit prima principia, tum speculabilium, tum operabilium, et rectitudo voluntatis, qua naturaliter tendit in bonum rationis, deficiunt ab ordine supernaturalis beatitudinis. Ergo superadendum est intellectui lumen, quo principia supernaturalia possit cognoscere, quod est lumen fidei, et voluntati superaddendum est aliquid supernaturale, quo tendat in supernaturalem finem, et aliquid per quod possit supernaturali fini conformari, et quodammodo in ipsum transformari, quorum primum pertinet ad spem et alterum ad charitatem: et sic tres virtutes theologicæ convenienter ponuntur, scilicet fides, spes et charitas.

Antec. prob., quia 1. Corint. 2. dicitur, quod *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.*

Vel aliter formatur ratio. Quæ ordinant hominem in finem supernaturalem convenienter ponuntur virtutes theologicæ. Sed fides, spes et charitas ordinant hominem in beatitudinem supernaturalem. Ergo fides, spes et charitas convenienter ponuntur virtutes theologicæ.

Maior, quia virtutes theologicæ ordinant hominem in Deum, ut est finis supernaturalis, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem naturalem, ut dictum est art. 1.

Minor probatur. Lumen naturale intellectus, per quod prima principia, tum in speculabilibus, tum etiam in agibilibus, et rectitudo voluntatis, qua tendit in bonum rationis, deficiunt ab ordine supernaturalis beatitudinis. Ergo superaddendum est intellectui lumen, quo cognoscat principia supernaturalia, quod pertinet ad fidem, et aliquid voluntati, ut possit tendere in bonum supernaturale; et aliud, per quod ipsum possit in

ipsum transformari quodammodo. Antec. hoc prob. quia 1. Corint. 2. dicitur. *Oculus non vidit, auris non audivit*, etc.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Et ratio negationis est quia ad hoc ut homo ordinetur ad naturalem finem, est quidem necessarius aliquis habitus ex parte intellectus, qui est habitus principiorum, cum intellectus absque speciebus minime possit intelligere. Tamen ex parte voluntatis nullus est necessarius habitus, sive ut tendat in ultimum finem, sive ut ei conformetur. Unde una sola virtus, scilicet intellectus principiorum, sufficit: et ex parte voluntatis nulla virtus ponitur naturalis, sed ipsa sola inclinatio. Ad hoc vero, ut homo ordinetur in finem supernaturalem, ad nihil horum sufficit natura potentiæ, scilicet nec ad cognoscendum supernaturalia principia, nec ad tendendum in supernaturalem finem, nec ad hoc, ut voluntas se ultimo fini conformet, et ideo sunt necessaria ista tria, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod habere fidem, et spem de his, quæ subduntur humanæ potestati, deficit á ratione virtutis, eo quod fides sit de non visis, et spes de non habitis. Tamen habere fidem et spem de his, quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud 1. Cor. 1. quod *infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad 3. Negatur conseq. Nam ad ordinandum appetitum in supernaturalem beatitudinem, duo requiruntur. Unum, quo voluntas tendat in ipsum finem supernaturalem, quod fit per spem. Alterum est, ut conformet se, et quodammodo in ultimum finem se transformet. et hoc fit per charitatem, quibus si addatur illud quod est necessarium ex parte intellectus scilicet lumen, quo cognoscere valeat prima principia supernaturalium quod pertinet ad fidem, erunt tres virtutes theologicæ, scilicet fides, spes et charitas.

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes prior charitate.

Pro negativa.=Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate.

1. Radix prior est eo, quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum: secundum illud ad Ephes. 3. *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis virtutibus.

2. August. dicit 1. lib. de doct. christ. c. 37. *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit: porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Quod est principium spei, præcedit spem. Sed charitas est principium spei. Ergo charitas præcedit spem.

Minor. Amor est principium omnium affectionum, ut dictum est quæst. 25. art. 2. Sed charitas est amor, et spes est quædam affectio, cum sit passio, ut supra dictum est, quæst. 40. Ergo charitas est principium spei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ista enumerat 1. Cor. 13. dicens. *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Duplex est ordo generationis et perfectionis. Ordo generationis est, quo imperfectum præcedit perfectum, ut materia formam, potentia actum, etc. Ordo perfectionis est, quo perfectum præcedit imperfectum, ut forma materiam et actus potentiam.

2.ª *Distinctio.* Fides, spes et charitas considerantur dupliciter. Uno modo secundum habitum. Alio modo, secundum actus.

1.ª Conclusio. Fides, spes et charitas secundum habitum sunt simul.

Prob., quia hujusmodi habitus simul infunduntur.

2.ª Conclusio. Ordine generationis fides est prior spe et charitate, et spes prior charitate secundum actus suos.

Hæc concl. habet duas partes. Prima quod fides sit prior spe et charitate. Secunda quod spes sit prior charitate, et quoad utramque probatur, et primo quoad primam.

Prob. Illud, per quod apprehenditur quod speratur et amatur, est prius spe et charitate. Sed fide apprehenditur speratum, et amatum. Ergo fides est prior spe et charitate.

Maior, quia non potest aliquis motus appetitus tendere in aliquod, vel sperando, vel amando, nisi quod est apprehensum sensu, vel intellectu. Igitur apprehensio præcedit spem et amorem.

Secunda pars manifestatur. Nam ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud, ut bonum suum. Aliquid autem, ut bonum suum æstimat homo ex hoc quod sperat se bonum consequi posse, et ex hoc procedit ad amandum illud, ex quo proprium sperat bonum: et sic spes secundum actum præcedit charitatem.

3.ª Conclusio. Ordine perfectionis charitas præcedit fidem et spem.

Prob. Virtus, per quam fides et spes formantur, præcedit ordine perfectionis fidem et spem. Sed per charitatem fides et spes formantur. Ergo charitas ordine perfectionis præcedit fidem et spem.

Minor, quia charitas est omnium virtutum mater, et radix per hoc quod eas format, ut dicetur quæst. 65. art. 4. et 2. 2. quæst. 23. art. 8.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod probat charitatem esse priorem fide et spe ordine perfectionis, et hoc verum est, ut in tertia conclusione dictum est: sic enim est mater et radix virtutum.

Ad 2. Dicitur quod spes est duplex. Una, qua quis sperat, se ad beatitudinem perventurum ex meritis jam habitis: et hæc spes sequitur charitatem, quæ est principium meriti. Alia est spes, qua quis sperat beatitudinem ex meritis habendis, non tamen adhuc habitis, et hæc charitatem præcedit. Augustinus igitur loquitur de spe, qua quis sperat ex meritis jam habitis, se ad beatitudinem perventurum; hæc enim spes sequitur fidem et charitatem.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod sicut dictum est quæst. 40. art. 7. spes respicit duo, scilicet bonum speratum et eum, á quo bonum speratur. Spem respectu boni sperati, præcedit amor: quia numquam speratur aliquod bonum, nisi amatum. Respectu vero ejus á quo bonum speratur, spes primo præcedit amorem, quamvis postea spes ex ipso amore augeatur: per hoc enim quod aliquis sperat se posse consequi ab aliquo aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso fortius de eo sperat.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 62.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis: quod sunt aliquæ virtutes, quæ dicuntur theologicæ. Ut *Eccl.* 2. secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Ubi super ly *in Deum ordinantes, sunt ergo theologicæ*: notabis quod licitum est argumentari á nominis interpretatione. Quia enim *theos* græce, latine dicitur Deus, et *logos* græce, latine dicitur sermo: ideo ex eo, quod aliquæ virtutes nos, secundum scripturam illam, ordinant in Deum, quasi sermocinantes de Deo auribus nostris interioribus (ut patet consideranti per

singula) Sanctus Doctor intulit hic, quod virtutes tales sunt theologicæ. Modum hunc ab ethymologia, seu ab interpretatione arguendi approbarunt factis ipsis Papa *Eugenius*, et Concilium *Nicænum*. Et ex consequenti processum hunc sancti doctoris, confirmaverunt. *Eugenius* namque loquens de monacho ait: 16. q. 1. c. *placuit*, el. 2. " Sicut piscis sine aqua caret vita; ita sine monasterio monachus. Agnoscat nomen suum, *Monos* enim græce, latine est unus: *Ajos* græce, latine est tristis, unde dicitur monachus idest unus tristis. Sedeat itaque solitarius, ut taceat tristis, et officio suo vacet. » Concilium vero prædictum de eodem loquens, inquit: 16. q. 1. c. *placuit*, el. 1. " Placuit omnibus residentibus in sancta Nicæna synodo: ut monachorum conversatio, et vita, secundum ethymologiam nominis, ab omnibus discrepet. Monachus enim græce, latine singularis dicitur. Unde, monachum per omnia singulariter agere, oportet. » Ubi dices singulariter, idest non sæculariter; ut exponit ibi glossa. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod virtutes theologicæ distinguuntur á moralibus, et intellectualibus. Ut per hoc; quod Apostolus, postquam mentionem fecerat de virtutibus tum moralibus; tum intellectualibus, ut patet legenti illam epistolam, volens *in c.* 13. tractare de charitate, aliisque theologicis, tamquam distinguendo istas ab illis dicit 1. Cor. 12. " Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. » Ac si connectendo ea, quæ *in c.* 13. narrantur, dicat apertius. Fides, spes, charitas sunt via excellentior ad salutem, quam via, quæ aliis virtutibus vobis á me præmissis conficitur. Excellentior autem dicitur quia virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, in quantum dirigunt hominem in Deum, ut finem excedentem capacitatem humanam secundum se præcise consideratam. Quod utique Isaias confirmavit, et consequenter per hoc idem intentum principio dictum insinuavit, dicens cap. 64. " Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te, » vel secundum quod dicitur 1. Cor. 2. " Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; quæ præparavit Deus his qui diligunt illum. » Dilectio enim, de qua loquitur, est charitas. A simili ergo spes, et fides in Deum tamquam excedentem respiciunt. Tamquam ergo ex his omnibus scripturæ scholastice loquendo ad propositum dixerint: id, quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo, quod, etc. ut *in arg. cont* *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod fides, spes, charitas, convenienter ponuntur esse virtutes theologicæ. Ut 1. Cor. 13. *Nunc autem*, etc. ut *in arg. cont.* Ubi nota ly *nunc*, idest, dum sumus in præsenti vita: ly *manent*, scilicet in seipsis. Nam tunc idest in vita futura non manebunt in seipsis fides, ac spes, sed tantum manebunt in altero, idest in præmio sibi succedente, puta fides in clara visione, spes in secura tentione. Vide q. 4. ar. 1. 2. 3. Vide quoque hujus q. ar. 1. et 2. app. Quod vero convenienter de virtutibus prædictis verificetur secundum scripturam; quod sint theologicæ: vide de convenientia scripturarum 2. 2. q. 122. art 2. app. et q. 140. art. 1. app. Item, ne putaret quis, plures esse theologicas, seu (quod in idem redit) scripturam insuficienter annumerare illas, dum tres tantum ipsas esse per præmissa implicite statuit (ut colligi potest ex quæst. 58. art. 3. app.) vide de sufficientia scripturarum, 2. 2. q. 179. art. 2. app. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Concilio, quod fides in uno, et eodem prioritate generationis actuum præcedit spem; spes vero charitatem. A scripturis quidem, ut *in arg. cont.* Ex quo addisce: quod, quando aliqua per ordinem á scriptura enumerantur, ille est suus ordo idest ordo rebus enumeratis conveniens ex natura rerum ipsarum: modo nunc explicando. " Nam, si omne, quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus. » Gen. 2. conc. 12. in Veritatibus aureis, multo magis hoc de scriptura sentiendum est,

quoad ordinem rerum á se enumeratarum; immo etiam quoad alia. Hinc in illa auctoritate Prov. 8. *recti sunt omnes sermones mei*, tu sic exponeς ly *recti*, idest et quantum ad res narratas, et quantum ad ordinem rerum narratarum, etc. Intelligo semper hoc de ordine, quando et ipsa scriptura talem ordinem intendit statuere sic esse, ad differentiam ab ea ordinatorum, vel per anticipationem, vel per recapitulationem, vel, etc. Et aliud ex eadem scriptura recte intellecta non apparet alicubi. Revisere igitur memento 2. 2. q. 22. ar. 2. app. ad præmissam proverbiorum auctoritatem plenius glossandam, et intelligendam. A Conc. autem *Trid.* insinuatur idem per hoc, quod ordine verba ista ponit sess. 6. c. 6. "Excitati divina gratia, et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, et dum peccatores se esse intelligentes, á divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore: illumque diligere incipiunt." Item c. 7. "Fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo; neque corporis ejus vivum membrum efficit." *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

QUÆSTIO SEXAGESIMA TERTIA,

DE CAUSA VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum virtus sit in nobis á natura.

Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio, utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto, utrum virtus, quam acquirimus ex asuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I.

Utrum virtus insit nobis á natura.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtus sit in nobis á natura.

1. Damasc. dicit 3. lib. ort. fid. cap. 14. *Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus.* Et Antonius dicit in sermone ad Monachos. *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et Matt. 4. super illud: *circuibat Jesus*, etc. dicit Glosa. *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

2. Id, quod est secundum rationem, est homini naturale. Sed bonum virtutis est secundum rationem esse, ut dictum est quæst. 55. art. 4. ad 2. Ergo virtus inest homini á natura.

Maior, quia ratio hominis est natura.

3. Quod inest nobis á nativitate est nobis naturale. Sed quædam virtutes insunt homini á natura.

Maior, quia Job. 31. dicitur. *Ab infantia crevit mecum miseratio: et de utero egressa est mecum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra!

Quod inest homini á natura, est commune omnibus hominibus, et non tollitur per peccatum. Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini á natura.

Maior, quia etiam *in dænominibus bona naturalia manent*, sicut dicit Diony. 4. c. de div. nom.

Determinatio.

Diversæ opiniones de principio formarum, tum corporalium, tum scientiæ, et virtutis.

Sicut quidam dixerunt formas corporales esse totaliter ab intrinseco, ponentes latitationem formarum cum materia; quidam vero dixerunt eas esse to-

taliter ab extrinseco, ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata: alii dixerunt eas partim esse ab intrinseco, in quantum præexistunt in materia, in potentia, et partim ab extrinseco, in quantum reducuntur ad actum per agens.

Itacirca scientias, et virtutes. Aliqui posuerunt eas esse totaliter ab intrinseco, ita quod omnes virtutes, et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam, et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem: et hæc fuit opinio platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest *ex influentia intelligentiæ agentis*, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ, et virtutes sunt in nobis á natura, non autem secundum perfectionem: et hæc est sententia Arist. 2. Ethicorum cap. 1. et verior; ut patebit.

1.ª *Distinctio.* Aliquid potest dici naturale homini dupliciter. Uno modo ex natura speciei. Alio modo, ex natura individui. Illud convenit homini ex natura speciei, quod ei convenit secundum animam rationalem, quæ est forma, á qua homo habet speciem. Illud vero convenit sibi ex natura individui, quod competit ei secundum determinatam corporis complexionem. Quod autem est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, puta quod rectus incedat quod habeat manus, et hujusmodi refertur ad animam, in quantum corpus est sic dispositum, propter animam rationalem. Unde illa proprie conveniunt homini naturaliter secundum corpus, et secundum naturam individui, quæ conveniunt homini ex temperamento suæ complexionis.

2.ª *Distinctio.* Virtutes esse homini naturales, sive sit ex parte speciei, sive ex parte individui, dupliciter contingit. Uno modo imperfecte, idest secundum quamdam aptitudinem et inchoationem. Alio modo perfecte, idest secundum consummationem. Quæ distinctio patebit probando conclusionem.

3.ª *Distinctio.* Virtutes sunt in duplici differentia. Quædam sunt proportionatæ naturæ nostræ, ut sunt virtutes morales et intellectuales. Quædam excedunt naturæ nostræ facultatem, ut sunt virtutes theologicæ.

Conclusio. Omnes virtutes, tum intellectuales, tum morales sunt in nobis á natura, tum secundum naturam specificam, tum secundum naturam individui, non quidem secundum consummationem, et perfecte; sed solum secundum quamdam aptitudinem et inchoationem. Virtutes vero theologicæ nullo modo sunt nobis á natura.

Sub aliis verbis. Virtutes morales et intellectuales sunt homini naturales, tum secundum naturam speciei, tum secundum naturam individui, secundum quamdam aptitudinem et inchoationem, non autem consummate et perfecte. Theologicæ vero nullo modo sunt homini naturales.

Prob. quod sint naturales, secundum naturam speciei. Quia in ratione hominis sunt naturaliter quædam principia, naturaliter cognita, tam scibilium, quam agendorum, quæ sunt quædam seminaria virtutum moralium et intellectualium. Et in voluntate est quidam appetitus naturalis boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui dicuntur virtutes homini naturales, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ sunt actus quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur, vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi vires sensitivæ deserviunt. Et secundum hoc unus homo habet naturalem

aptitudinem ad stientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam.

Et his modis virtutes tam intellectuales, quam morales, sunt in nobis á natura secundum quamdam aptitudinem, et inchoationem, tum secundum naturam speciei, tum individui.

Quod vero non sint á natura secundum consummationem prob: Consummatio virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circunstantias. Ergo consummatio non est á natura.

Conseq. prob., quia natura determinatur ad unum.

Ultima pars conclusionis prob., quia virtutes theologicæ totaliter sunt ab extrinseco, ut quæst. præced. probatum est art. 1. et 2.

Potest autem conclusio distingui in sequentes conclusiones.

1.ª Conclusio. Virtutes morales, et intellectuales insunt nobis inchoative secundum naturam speciei.

Prob. Quia in intellectu est naturalis cognitio primorum principiorum, tum scibilium, tum agendorum, quæ sunt quoddam seminarium virtutum, et in voluntate est naturalis inclinatio in bonum rationis.

2.ª Conclusio. Virtutes intellectuales, et morales insunt homini naturaliter, secundum naturam individui, inchoative.

Probatur, ut supra.

3.ª Conclusio. Virtutes morales, et intellectuales non insunt nobis á natura secundum consummationem.

Probatur, ut supra.

4.ª Conclusio. Virtutes theologicæ nullo modo insunt nobis á natura.

Prob. Quia sunt totaliter ab extrinseco

AD ARGUMENTA.

Ad 1. et 2. Dicitur quod probant virtutes esse nobis naturales inchoative, secundum rationem speciei.

Ad 3. Dicitur quod probat virtutes inchoative inesse nobis, secundum naturam individui.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum.

1. Fides non potest acquiri ex operibus. Sed aliæ virtutes non possunt esse sine fide. Ergo virtutes non possunt acquiri ex assuetudine operum.

Maior, quia fides causatur in nobis á Deo, secundum illud Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem.*

Minor, quia Aug. super illud Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* dicit: *Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum, sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in optimis moribus.*

2. Non potest homo vitare peccatum, nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8. *Didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo in homine non possunt esse aliquæ virtutes, nisi per Dei donum.

Conseq. prob., quia peccatum, cum rontrarietur virtuti, non potest compati secum virtutem.

3. Per actus deficientes á perfectione virtutis, non potest causari virtus. Sed actus præcedentes virtutem, deficiunt á perfectione virtutis. Ergo ex actibus præcedentibus virtutem, non potest causari virtus.

Maior, quia effectus non potest esse perfectior sua causa.

Minor, quia hujusmodi actus præcedentes virtutem, sunt sine virtute.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Conseq., quia Dionys. dicit 4. c. de

divini. nomin. quod *bonum est virtuosius quam malum.*

Determinatio.

Distinctio. Virtus hominis est duplex. Quædam, quæ ordinat ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ. Quædam vero, quæ ordinat hominem ad bonum quod modificatur, non per rationem humanam, sed per rationem divinam. Quæ distinctio est eadem cum ea, quæ habita est art. præced. quod virtutes sunt in duplici differentia. Quædam proportionatæ naturæ nostræ, et hæ sunt intellectuales et morales. Et quædam quæ excedunt facultatem nostræ naturæ, ut sunt virtutes theologicæ.

Manifestatur distinctio. Pro quo est sciendum quod virtus hominis, de cujus generatione nunc est sermo, est quæ perficit ipsum hominem ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augus. dicit lib. de nat. boni c. 3. vel in numero, pondere, et mensura ut dicitur Sap. 11. et prima parte quæst. 5. declaratum est, oportet quod bonum hominis habeat quamdam regulam et mensuram, secundum quam bonum esse dicatur. Regula autem sive mensura boni ipsius hominis est duplex. Ratio humana, et lex divina. Omne enim hominis bonum habet rationem boni ex hoc quod est conforme, vel rationi humanæ, vel legi divinæ. Hæ duæ regulæ sic se habent quod lex divina est universalior ratione humana, et propterea omne bonum quod regulatur ratione humana, regulatur etiam et modificatur lege divina; tamen est quoddam bonum ad quod ratio humana ex se pervenire non potest, et hoc regulatur solum divina lege, et hoc bonum est supernaturalis beatitudo.

Est igitur quædam hominis virtus, quæ ordinat hominem ad bonum regulatum, et modificatum per legem divinam, et rationem humanam, et hoc est bonum rationis, ad quod ordinatur homo per virtutes morales. Et quoddam est bonum modificatum lege tantum divina, et ad hoc ordinatur homo per theologicas virtutes.

1.ª Conclusio. Virtus hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ potest ex actibus humanis causari.

Prob., quia hujusmodi actus procedunt á ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit.

2.ª Conclusio. Virtus ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam.

Prob., quia hujusmodi virtutem diffiniens August. lib. 2. de lib. arb. c. 18. dicit esse, quam *Deus in nobis sine nobis operatur.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad min., quod sine fide non possunt esse aliæ virtutes, quibus homo ordinatur ad supernaturale bonum.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale, sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis: quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est quæst. 44. art. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ: habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod numquam peccet mortaliter; tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam á malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his, quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ

scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis, hoc tamen infra manifestius fiet.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod licet hujusmodi actus præcedentes virtutem sint sine virtute, tamen sunt á principiis seminalibus virtutum, quæ præexistunt in nobis secundum naturam, quæ sunt nobiliora virtutibus acquisitis virtute eorum; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III.

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Pro negativa.=Videtur quod præter virtutes theologicas non sint infusæ nobis á Deo aliæ virtutes.

1. Ea, quæ possunt fieri á causis secundis non sunt immediate á Deo, nisi forte aliquando miraculose. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per causas secundas, scilicet per actus nostros. Ergo virtutes morales non causantur in nobis per infusionem.

Maior, quia Dion. dicit, quod *lex divinitatis est ultima per media adducere.*

2. Ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt in nobis aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari á Deo.

Conseq. prob. quia in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum, quam in operibus naturæ.

3. Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, ut Glossa dicit Hebr. 1. Ergo non oportet ut alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Conseq. prob., quia natura non facit per duo quod potest facere per unum, et multo minus Deus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sap. 8. dicitur. *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

Determinatio.

Conclusio. Præter virtutes theologicas sunt aliæ virtutes, tum morales, tum intellectuales infusæ in nobis.

Prob. Principiis naturalibus virtutum in nobis existentibus correspondent virtutes, tum morales, tum intellectuales naturales, idest, quæ per nostros actus acquiri possunt. Ergo principiis supernaturalibus, quæ sunt ipsæ virtutes theologicæ, nobis infusæ á Deo, debent respondere habitus virtutum, non ex nostris actibus acquisiti, sed á Deo infusi.

Conseq. prob., quia oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Unde sicut principiis naturalibus virtutum respondent virtutes naturales et intellectuales; naturales, idest per proprios actus acquisitæ; ita principiis supernaturalibus debent respondere virtutes supernaturaliter infusæ, quæ se habeant ad fidem, spem et charitatem, sicut se habent virtutes naturales ad naturalia principia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales secundum habitus possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illi non sunt proportionati virtutibus theologicis, et ideo oporte talios eis proportionatos immediate á Deo causari.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad 3. Negatur conseq. Et ratio ne-

gationis est, quia virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ, et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus, quam acquirimus ex operum assuetudine, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei á virtutibus acquisitis.

1. Virtus acquisita et infusa non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Ergo virtutes acquisitæ et infusæ non differunt specie, sed sunt ejusdem speciei.

Conseq. prob., quia habitus, et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed á proximo.

2. Idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo temperantiæ infusa, et acquisita sunt ejusdem speciei.

Conseq. prob., quia habitus per actus cognoscuntur.

3. Ea, quæ fiunt á Deo immediate, et quæ fiunt á natura, sunt ejusdem speciei. Sed virtutes infusæ, et acquisitæ differunt per hoc quod infusæ sunt á solo Deo immediate, acquisitæ vero sunt per actus nostros productæ. Ergo virtutes infusæ, et acquisitæ sunt ejusdem speciei.

Maior prob., quia idem homo est secundum speciem, quem Deus formavit, et quem natura produxit: et oculus, quem cæco nato dedit, et quem virtus formativa causat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In diffinitione virtutis infusæ ponitur hæc differentia, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*,, quæ differentia non ponitur in diffinitione virtutis acquisitæ. Ergo virtutes infusæ et acquisitæ non sunt ejusdem speciei.

Conseq. prob., quia quælibet differentia in diffinitione posita mutata, diversificat speciem.

Determinatio.

Distinctio. Habitus distinguuntur specie ex duobus. Primo, secundum speciales rationes formales objectorum. Secundo distinguuntur secundum ea, ad quæ ordinantur, de qua distinctione dictum est quæst, 54. art. 2.

1.ª Conclusio. Virtutes morales acquisitæ distinguuntur specie á virtutibus moralibus infusis ex parte objecti.

Prob. Habitus, quorum objecta distinguuntur per diversas specificas formales rationes, specifice distinguuntur. Sed virtutum infusarum, et acquisitarum objecta habent diversas formales specificas rationes. Ergo virtutes morales infusæ et acquisitæ non sunt ejusdem speciei.

Maior patet ex posita distinctione.

Minor prob., quia objectum virtutis acquisitæ est bonum regulatum et modificatum á ratione, objectum vero virtutis infusæ est bonum regulatum et modificatum á lege divina. Sicut sumptio ciborum, secundum quod regulatur á ratione, et ei imponitur modus, qui est ut cibus sic sumatur, ut non noceat sanitati corporis, est objectum temperantiæ acquisitæ. Sumptio vero ciborum, secundum quod regulatur á divina lege, et ei imponitur modus, qui est, ut sic sumat cibum homo, ut castiget corpus, et in servitutem redigat, est objectum temperantiæ infusæ. Et sic patet quod alia ratio formalis est objecti virtutis acquisitæ, et alia virtutis infusæ.

2.ª Conclusio. Virtutes morales acquisitæ distinguuntur specie ab infusis, secundum ea, ad quæ ordinantur.

Prob. Virtutes quibus homo bene, vel male se habet ad res humanas, specie differunt á virtutibus, secundum quas bene vel male se habet ad res supernaturales et divinas. Sed per virtutes

morales acquisitas homo bene vel male se habet ad res humanas, et per infusas ad res divinas. Ergo virtutes morales acquisitæ distinguuntur specie á virtutibus moralibus infusis.

Maior, quia sanitas equi non est eadem secundum speciem cum sanitate hominis, quia diversæ sunt naturæ ad quas ordinantur. Et Phil. dicit 3. Polit. cap. 3. quod *diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene, vel male se habent ad diversa.* Unde virtutes secundum quas homo bene, vel male se habet ad res humanas, specie differunt ab his, secundum quas bene se habet ad hoc, ut sit civis sanctorum, et domesticus Dei.

Aliter potest formari hic articulus in hinc modum.

Conclusio. Virtutes morales acquisitæ specie differunt á moralibus infusis.

Prob. Virtutes quarum sunt diversa formalia objecta, et quæ ordinantur ad diversa, non sunt ejusdem speciei. Sed virtutes morales acquisitæ, et infusæ habent objecta formaliter diversa, et ad diversa ordinantur. Ergo non sunt ejusdem speciei.

Maior prob., quia penes illa duo habitus specie distinguuntur.

Minor, quia ratio formalis objecti virtutis moralis acquisitæ est ut sit conforme rationi. Objecti vero virtutis infusæ est ut sit conforme legi divinæ, ut de objecto temperantiæ exemplificatum est. Et iterum. Virtutes morales ordinantur ad bonum humanum et naturale. Virtutes vero infusæ ad bonum supernaturale et divinum. Unde specifice distinguuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod virtus infusa et acquisita, non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod idem est actus utriusque temperantiæ materialiter, non autem formaliter. Alia enim ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et aliter temperantia infusa. Illa enim in ordine ad bonum rationis, hæc autem in ordine ad legem, et bonum divinum, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod ea, quæ fiunt á Deo immediate, sunt in duplici differentia. Quædam ordinantur ad eumdem actum, ad quem ordinantur, quæ sunt producta á natura. Quædam vero non ordinantur ad eumdem actum. Priora sunt ejusdem speciei cum his quæ sunt á natura. Unde oculi cæci-nati erant ejusdem speciei cum oculis á natura productis, quia et hi, et illi ad videndum ordinantur. Unde si Deus miraculose infunderet alicui omnes virtutes morales, quas tamen ordinaret ad eumdem actum, ad quem ordinantur acquisitæ, essent ejusdem speciei: sicut fuit scientia, et aliæ virtutes morales Adæ, quæ nobis sunt acquisitæ; quæ licet fuerint infusæ, tamen erant ejusdem speciei cum nostris acquisitis. Quæ vero sunt infusæ, et ordinatæ ad altiorem actum, non sunt ejusdem speciei. Et quia virtutes morales infusæ non ordinantur ad eumdem actum, nec habent idem objectum, ideo non sunt ejusdem speciei cum acquisitis.

UTILITAS PRO ECCLESIÀ S. DEI,

EX PRÆCED. 63.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse á scripturis insinuatum; quod virtus non inest nobis á natura, ut Ephes. 2. *Eramus natura filii iræ, sicut et cæteri.* Idest, á nativitate omnes sunt filii iræ. Hoc enim dicitur ab Apostolo ratione peccati originalis, in quo omnes concipiuntur, Psalm. 50. Patet autem quod virtus, secundum, scilicet suam formalita-

tem sumpta, non stat cum peccato, ut dicit *in arg. cont.* et consequenter eodem tenore constat, quod virtus non inest alicui homini á natura. Apostolus ergo per hoc, quod dicit, nos omnes á nativitate habere peccatum, tamquam scholastice loquens, dicit; et quidem á fortiori. Nulla virtus est homini naturalis, á fortiori, inquam: quia ponendo peccatum in nobis, multo magis tollit virtutem, quam, si simpliciter diceret, hanc nobis non inesse. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Dionysio; quod virtus potest causari in nobis ex assuetudine operum. A S. Dionysio quidem: ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Prov. 16. *Acquire prudentiam.* Quomodo autem acquiratnr prudentia, monstrat per hoc; quod in contextu tractaverat de actibus etiam in *ca.* 15. puta de acquiescere increpationibus, de quærere doctrinam, de dirigere gressus suos, de odire munera, de habere labia justa, de esse eruditum in verbis, etc. Ac si ergo scholastice per hoc dicat: Ex actibus istis, atque hujusmodi causabitur in te virtus prudentiæ. Item insinuatur idipsum per hoc, quod Gorgias declarari intelligitur habere virtutem multiplicem ad artem militarem requisitam ex eo, quod dicitur 2. *Machabæorum* 8. in bellicis rebus experientissimus. Experientia enim acquiritur ex actibus: et, si est magna experientia (ut erat hæc) ex assuetudine actuum. Ex actibus ergo, immo etiam ex assuetudine actuum Gorgiam acquisisse præsupponit virtutes requisitas ad bonam militiam: quando ipsum dicit, in rebus bellicis experimentissimum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis; quod præter virtutes theologicas aliquæ aliæ nobis infunduntur á Deo. Ut *Sap.* 8. secundum quod est *in arg. cont.* Ubi patet: quod virtutes istæ quatuor cardinales, quæ multoties actibus humanis acquiruntur, infunduntur etiam plerumque immediate á sapientia æterna, idest á Deo: non quidem ii numeraliter præcise; sed alii; ut ex textu *ad primum* colligi datur. Item 3. *Reg.* 3. de virtutibus, sapientia, prudentia, etc. infusis Salomoni immediate á Deo. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse simul á scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod virtutes infusæ, et acquisitæ sunt alterius speciei. Ab Ecclesia quidem per hoc, quod in præfatione quadragesimali de jejunio dicit Deo abstinentiam talem infundenti; "Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris, et præmia." A scripturis vero per ly "Qui abstinens est, adjiciet vitam," Eccl. 37. Loquitur autem ibi de vita corporali opponendo abstinentiam dicto illi, "propter crapulam multi perierunt." Ecclesia igitur, dum abstinentiam ad superna directam monstrat, et scripturæ ad corporalem sanitatem, scholasticis acutis pro manifesto concludendum relinquunt, quod virtus infusa ab acquisita differt secundum speciem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, etc.

De proprietatibus virtutum.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUARTA,

DE MEDIO VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et *primo* quidem de medio virtutum. *Secundo* de connexione virtutum. *Tertio* de æqualitate earum. *Quarto* de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo, utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto, utrum virtutes theologicæ.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint in medio.

Pro negativa. = Videtur quod virtutes morales non consistant in medio.

1. Illud de cujus ratione est ultimum, non consistit in medio. Sed de ratione virtutis est esse ultimum. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

Maior, quia ultimum repugnat rationi medii.

Minor, quia Phil. 1. de cœlo tex. 116. dicit quod *virtus est ultimum potentiæ.*

2. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum: sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Quædam virtutes morales perficiuntur per hoc, quod tendunt ad extremum. Ergo non est de ratione virtutis esse in medio.

Antec. prob., quia virginitas (quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum) est perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus, est perfectissima misericordia, vel liberalitas.

Conseq. prob., quia si de ratione virtutis moralis sit esse in medio, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 2. Ethic. cap. 6. quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate consistens.*

Determinatio.

Conclusio. Virtus moralis in medio consistit.

Prob. Quod est inter excessum et defectum, consistit in medio. Sed virtus moralis consistit inter excessum et defectum. Ergo virtus moralis consistit in medio.

Maior, quia inter excessum et defectum est medium

Minor. Illud cujus bonum consistit in conformitate ad aliquam regulam vel mensuram, consistit inter excessum et defectum. Sed bonum virtutis moralis consistit in conformitate ad regulam, sive ad mensuram rationis. Ergo virtus moralis consistit inter excessum et defectum.

Maior hujus prob., quia quod aliquid non sit conforme suæ regulæ, sive suæ mensuræ est propter excessum, vel defectum regulæ, vel mensuræ. Unde quod conformatur suæ regulæ, est medium inter excessum et defectum.

Minor hujus prob. Bonum cujuslibet mensurati consistit in conformitate ad suam mensuram: sicut bonum in artificiatis consistit in hoc, ut sequantur regulas artis. Sed motus appetitus, qui perficitur per moralem virtutem, est regulatus per rationem. Ergo bonum virtutis in hoc consistit ut appetitus motus sit conformis regulæ rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod virtus moralis potest ad duo comparari. Ad rationem ex cujus regula habet bonitatem. Et ad materiam quæ est vel aliqua passio vel operatio. Si comparetur ad rationem, tunc virtus non habet rationem medii, sed habet rationem unius extremi, quod extremum est conformitas ad regulam rationis. Excessus vero, vel defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Unde secundum hanc considerationem non est aliquod medium inter virtutem et vitium, sed sunt duo extrema immediate opposita.

Si comparetur ad materiam, scilicet ad passiones vel actiones, tunc virtus est medium, et in medio consistens, in quantum reducit passiones ad regulam rationis, ut earum motus non excedant,

nec deficiant á regula rationis. Unde propter hoc Phil. dicit 2. Ethic. cap. 6. quod *virtus secundum substantiam*, idest materiam, *medietas est*; secundum autem optimum et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

In forma igitur dicitur ad minorem, quod de ratione virtutis, quatenus comparatur ad rationem est esse ultimum, sed secundum quod comparatur ad propriam materiam est medium, ut dictum est.

Ad 2. Negatur maior. Nam medium et extrema considerantur in actionibus, et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem: et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus, in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum. Sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii: quia in hoc maxime tendunt hujusmodi virtutes, secundum regulam rationis, idest ubi oportet et quando oportet, et propter quod oportet: excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet. Defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet, et hoc est quod Phil. dicit in 4. Ethic. cap. 3. quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod, ut oportet medius.*

Ad 3. Dicitur ad antec., et ad ejus probationem, quod virginitas et paupertas (de quibus est eadem ratio,) quæ est de magnanimitate, non perficiuntur per hoc, quod tendunt in extremum: sed per hoc quod servant debitas circumstantias. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum: si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

Quod sit medium rei.

Videtur quod medium virtutis moralis sit medium rei, et non rationis.

1. Bonum virtutis est in rebus, non in ratione. Sed esse in medio, est bonum moralis virtutis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

Maior, quia bonum est in rebus, ut dicitur 6. Metaph. tex 8.

2. Virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed in medio passionum, et operationum. Ergo medium virtutis non est medium rationis, sed rei.

Conseq. prob., quia ratio est vis apprehensiva.

3. Medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed medium virtutis justitiæ accipitur secundum proportionem geometricam, vel arithmeticam, ut dicitur in 5. Ethic. c. 3. Ergo medium virtutis est medium rei.

Quod sit medium rationis.

Phil. 2. Ethic. cap. 6. dicit quod *virtus moralis in medio consistit, quoad vos determinata ratione.*

Determinatio.

Distinctio. Medium virtutis moralis esse medium rationis, potest dupliciter intelligi. Uno modo subjective. Alio modo effective. Esse medium rationis subjective, est ipsum actum rationis ad medium reduci, et est sensus: an medium virtutis moralis sit medium rationis, id est reducens rationem ad me-

dium. Esse medium rationis effective, est quod ponitur in aliqua materia, per quam talis materia, sive res fit conformis rationi rectæ: sicut medium virtutis temperatiæ est, ut quis delectetur circa aliquid, quando, ubi, quantum, et sicut oportet, per quas circumstantias delectatio est rationi conformis.

Sed sciendum quod medium rationis aliquando est medium etiam rei, et aliquando est tantum medium rationis. Tunc medium rationis est medium etiam rei, quando res non potest esse rationi conformis, nisi sit etiam æqualitas in ipsa re, et hoc accidit in redditione debiti. Nam si aliquis debet centum, et reddat centum, tunc est medium rationis, quia ratio sic exigit: et est medium rei quia tantum erat debitum et tantum debet reddi. Si autem non reddantur nisi quinquaginta, tunc non est medium rei, nec rationis. Tunc autem medium rationis non est medium rei, quando non potest determinari aliquid in ipsa quantitate rei: sicut apparet in materia temperantiæ, quæ est delectatio sensuum: non potest enim determinari quanta delectatio sit sumenda á temperato, sed solum apponuntur à ratione circumstantiæ, quibus servatis liceat delectari. Sicut etiam non potest determinari quantitas cibi vel potus, sed determinantur solum debitæ circumstantiæ servandæ in sumptione cibi, et sic de aliis. Unde in his medium rationis non est medium rei. His sic explicatis, ponuntur sequentes conclusiones.

1.ª Conclusio. Medium virtutis moralis non est medium rationis subjective.

Prob. Medium virtutis non perficientis rationem, sed virtutem appetitivam non potest esse medium rationis subjective. Sed virtutes morales non perficiunt actum rationis, sed appetitus, ut supra dictum est. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis subjective.

2.ª Conclusio. Medium virtutis justitiæ est medium rationis, et medium rei.

Prob. Medium virtutis, quæ est circa operationes, quæ consistunt in rebus exterioribus, est medium rei et rationis. Sed justitia est virtus, quæ est circa operationes, quæ consistunt in rebus exterioribus. Ergo medium virtutis justitiæ est medium rei.

Maior prob., quia in rebus exterioribus rectum institui debet simpliciter, et secundum se, ut dictum est quæst. 60. art. 2., et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus.

3.ª Conclusio. Medium in aliis moralibus virtutibus est medium rationis et non medium rei.

Manifestatur. Medium virtutum, quæ consistunt circa passiones interiores, est rationis et non rei. Sed aliæ morales virtutes consistunt circa passiones interiores. Ergo medium aliarum virtutum est rationis et non rei.

Maior prob., quia in passionibus interioribus non potest medium constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones, et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. et 2. argumentum dicitur, quod probant, quod medium virtutis non sit medium rationis objective, quia bonum virtutis moralis non est in actu rationis, tamquam in subjecto, ita ut reducat ipsum actum rationis ad medium, nec consistit in medio apprehensionum, tamen medium virtutis est medium rationis causaliter.

Ad 3. Probat quod medium justitiæ sit medium rei, ut asseritur in secunda conclusione.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio.

1. Virtutes quæ consistunt in medio, habent aliquam superiorem regulam. Sed virtutes intellectuales non habent superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

Maior, quia virtutes morales consistunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis.

Minor, quia virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione, et propterea non videntur habere aliquam superiorem regulam.

2. Si virtus intellectualis consisteret in medio, procederetur in infinitum in virtutibus. Quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia medium virtutis moralis determinatur á virtute intellectuali, ut dicitur. 2. Ethic. c. 6. quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Ergo si virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem, et sic procedetur in infinitum in virtutibus.

3. In intellectu non videtur esse aliqua contrarietas. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Antec. probatur, qnia etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sunt contraria; sed simul intelliguntur, ut album et nigrum, sanum et ægrum.

Conseq. prob. Medium proprie est inter contraria, ut dicitur 10. Met. tex. 22.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 6. Ethic. cap. 3. dicit quod *ars est virtus intellectualis*, et tamen *artis est aliquod medium* ut dicitur in 2. Ethic. cap. 6. Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

Determinatio.

Conclusio. Virtutes intellectuales, tum speculativæ, tum practicæ consistunt in medio.

Probatur Virtutes quarum bonum consistit in conformitate ad aliquam mensuram, quam contingit excedere, vel ab ea deficere, consistunt in medio. Sed bonum virtutis intellectualis, tum speculativæ, tum practicæ, consistit in conformitate ad mensuram, quam contingit excedere, vel ab ea deficere. Ergo virtutes intellectuales, tum speculativæ, tum practicæ consistunt in medio.

Maior prob., quia bonum alicujus rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, ut art. 1. dictum est.

Minor manifestatur. Nam bonum virtutis intellectualis est verum. Speculativæ quidem verum absolute. Practicæ autem est verum secundum conformitatem ad appetitum rectum: et utrumque horum, scilicet tam verum speculativum, quam practicum habet suam mensuram, cui conformari debet, et quam contingit excedere, vel ab ea deficere.

Mensura veri speculativi est ipsa res intellecta, ut dicitur 10. Metaph. tex. 5. *Ex eo enim quod res est, vel non est, veritas est in opinione, vel in oratione.* Sic igitur *bonum virtutis intellectualis speculativæ, consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem*, secundum quod dicitur esse, quod est: vel non esse, quod non est. Excessus ad hanc conformitatem fit per affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem fit secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Sicut dicere quod totum sit majus sua parte est conformitas. Dicere quod pars sit maior toto est excessus. Dicere quod totum non sit majus parte est defectus. Et sic patet quod

bonum speculativæ virtutis dicitur per conformitatem ad mensuram, quam contingit excedere, vel ab ea deficere.

Bonum autem virtutis practicæ, quod etiam est ipsum verum, comparatur ad duo, scilicet ad rem intellectam et appetitum rectum, ut dictum est. Si comparetur ad rem intellectam, habet rationem mensurati, sicut verum speculativum, et ideo sic consideratum habet medium excessum, et defectum, sicut verum speculativæ virtutis. Unde si intellectus practicus dictet aliquod esse faciendum, quod vere est faciendum, erit hoc medium virtutis. Si vero dictet esse faciendum, quod non est faciendum, erit excessus. Si vero dictet non esse faciendum, quod est faciendum, erit defectus.

Si autem verum practicum comparetur ad appetitum, habet rationem mensuræ, et tunc virtus intellectualis practica, quæ est prudentia, habet suam mensuram cui conformari debet, sicut aliæ virtutes morales, scilicet per conformitatem ad rectam rationem: sicut enim bonum aliarum virtutum moralium est ex hoc, quod est conforme rectæ rationi, ita etiam prudentiæ bonum est ex hoc, quod rectæ rationi est conforme.

Diversimode tamen prudentia, et aliæ virtutes morales habent medium ex conformitate ad rectam rationem. Nam prudentiæ convenit tale medium, et talis conformitas, ut regulanti, et mensuranti. Reliquis vero virtutibus moralibus, ut mensuratis et regulatis per ipsam prudentiam.

Excessus autem in medio virtutis intellectualis practicæ, ut ejus bonum respicit appetitum, consistit in hoc, quod præcipiat esse faciendum, quod non est faciendum. Defectus vero ut non præcipiat esse faciendum, quod est faciendum, secundum rectam rationem. Et sic patet quomodo bonum virtutis intellectualis, tum practicæ, tum speculativæ consistit in conformitate ad aliquam mensuram, scilicet ad rem, vel ad rectam rationem, et hæc erat minor probanda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod virtutes intellectuales habent suam regulam, quæ non est ratio, sed res intellecta, et per conformitatem ad ipsam mensurantur, ut dictum est.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod mensura, et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, ut probatio supponit, sed ipsa res.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod quamvis ipsæ res contrariæ non habeant contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum, tamen in intellectu est contrarietas affirmationis, et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine Periher. lib. 2. Quamvis enim esse, et non esse, non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata, prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur, quod bonum est bonum, est contraria opinioni, qua opinamur quod bonum non est bonum: et inter ejusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtus theologica consistat in medio.

1. Bonum aliarum virtutum consistit in medio, ut dictum est. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

Conseq. prob., quia virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes.

2. Virtutes, quæ perficiunt intellectum et appetitum, consistunt in medio. Sed virtus theologica perficit intellectum et appetitum, ut dictum est, qu. 62. art. 8. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Minor, quia medium virtutis moralis accipitur, secundum quod appetitus regulatur per rationem: intellectualis vero, secundum quod intellectus noster mensuratur á re.

3. Spes quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem: similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boe. dicit in lib. de duabus naturis. Quod enim confitemur in Christo unam personam, et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas, et duas naturas, et hæresim Eutichis, qui dicit unam personam, et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Minor prob., quia Eccles. 43. dicitur: *benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude.*

Determinatio.

Distinctio. Virtutes theologicæ possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se, ut respiciunt proprium objectum. Alio modo possunt considerari ex parte nostri.

1.ª CONCLUSIO. Virtutes theologicæ secundum se non consistunt in medio.

Prob. Virtutes quarum regula et mensura, in qua eorum bonum consistit, non potest excedi, non consistunt in medio. Sed virtutum theologicarum mensura, et regula non patitur excessum aliquem. Ergo virtutes theologicæ secundum se, ratione propriæ mensuræ, in qua eorum bonum consitit, non sunt in medio.

Maior, quia medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit eam transcendere, vel ab ipsa deficere.

Minor prob., quia mensura et regula theologicæ virtutis est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam; charitas secundum ejus bonitatem, spes secundum magnitudinem omnipotentiæ, et pietatis ejus, et ista est mensura excedens omnem facultatem humanam. Unde numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere, aut sperare in ipsum quantum debet, unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talium virtutum non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.

2.ª CONCLUSIO. In virtute theologica, per accidens, potest considerari medium et extremum, ex parte nostra.

Prob., quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus, tamen debemus ferri in ipsum credendo, sperando, et amando, secundum mensuram nostræ conditionis, á qua deficere possumus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod bonum virtutum moralium, et intellectualium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit. Virtutis vero theologicæ bonum consistit in hoc, quod est accedere magis, ac magis ad summum, et non in medio, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtutes perficientes intellectum et appetitum, sunt in duplici differentia. Quædam perficiunt has vires in ordine ad mensuram, et regulam creatam. Et quædam in ordine ad regulam increatam. Quæ perficiunt in ordine ad mensuram creatam, consistunt in medio. Non autem illæ quæ perficiunt in ordine ad mensuram, et regulam increatam. Tunc ad minorem dicitur quod virtutes theo-

logicæ perficiunt quidem intellectum et appetitum, sed in ordine ad regulam increatam, et ideo non consistunt in medio.

Ad 3. Dicitur quod spes est media inter præsumptionem et desperationem, ex parte nostra, in quantum aliquis præsumere dicitur ex eo, quod sperat á Deo bonum, quod excedit suam conditionem, vel non sperat, quod secundum suam conditionem sperare posset; non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 64.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem tum directam, hæc ponitur in corpore, tum indirectam, hæc est solutio argumentorum, ostendas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod virtus moralis consistit in medio. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 20. " Homo sapiens tacebit usque ad tempus: lascivus autem et imprudens non servabit tempus. » Patet enim hæc consideranti: quod virtuosum á non virtuoso scriptura distinguit per hoc, quod virtuosus observat tempus aptum rei faciendæ: non virtuosus autem temporis rationem non habet. Hoc est ergo: ac si aperte dixisset: circumstantia ly *quando oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Joan. 2. " invenit vendentes, et ementes in templo, et omnes ejecit. » Constat enim, quod vendere, et emere sunt virtuosi actus de se; utpote misericordiam in vendente indigentibus, et prudentiam in emente pro indigentiæ suæ sublevamine concernentes: et tamen tamquam vitiosi judicantur á Christo vendentes, et ementes per hoc, quod ubi non oportet, idest in templo, prædictos actus excercent. Nisi enim á Domino sic vitiosi judicarentur, de templo non ejicerentur ab ipso. Scriptura igitur in hoc facto demonstrat: quod circumstantia ly *ubi oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Matth. 6. " Ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum. » Patet siquidem hic, quod justitia, puta, ut contextus subsequens exponit; oratio, eleemosyna, jejunium, est virtus secundum se: et tamen, quia deficit circumstantia ly *propter quod oportet*, idest quia non fit propter Deum, sed propter homines: ideo judicatur á Domino, non virtus per ly *non habebitis mercedem apud patrem vestrum.* Christus igitur verbis antedictis innuit: quod circumstantia ly *propter quod oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Matth. 15. *Vos dicitis quicumque dixerit patri, vel matri, munus*, etc. sine causa autem colunt me, docentes doctrinas, et mandata hominum, scilicet aversantium se á veritate, ut exponit Apost. *ad Tit. c.* 1. His namque verbis ostenditur, quod pharisæi non colebant Deum, quamvis labiis idest exteriori illo facto accipiendi pro templo munera á filiis paretnum indigentium, viderentur ipsum colere: quoniam non colebant eum secundum mandatum ejus, sed secundum superstitiosam doctrinam sui ipsorum. Non enim Deus mandavit, se coli cum transgressione juris naturalis, atque divini idest cum subtractione necessariorum á parentibus propriis: sicut isti pharisæi ipsum coli á filiis docebant, et consequenter ipsimet eodem facto colere se affirmabant. Tamquam ergo per prædicta dixit Christus Judæis; cultura vestra versus Deum est sine causa, idest non est virtuosa; quia ipsam non servatis cum circumstantia ly *secundum quod oportet.* Circumstantias vero has quatuor: scilicet " quando oportet,

ubi oportet, propter quod oportet, secundum quod oportet, » servare, est consistere in medio, ut patet intelligenti articulum. Et per consequens scripturæ, dum in observatione harum circumstantiarum virtutem moralem esse monstrarunt, eodem utique tenore, si scholastice loquantur, dixerunt: Moralis virtus in medio consistit. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum: quod medium virtutis moralis est medium rationis. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* Quod Phil. dictum, ut melius intelligas, vide concl. 4. cum ejus probatione, et text. corporis correspondente diffusius. A scripturis autem per hoc, quod dicitur Proverb. 4. *Oculi tui recta videant.* Ibi enim, et in sequentibus ad virtutes morales acquirendas unumquemque nostrum animorum intendit scriptura: et, ut virtutes á non virtutibus nos cognoscere faciat, ne quando decipiamur, præmonens ait. *Oculi tui recta videant.* Hoc est. Virtutem á non virtute cognosces per hoc, quod illa erit virtus, quæ in recta visione occulorum tuorum intellectualium consistet: et é contra. Constat vero, quod recte tunc videt intellectus, quando videt, secundum quod oportet: et hoc, sub aliis verbis, est medium rationis, ut scholastice exponendo dicatur; *Oculi tui recta videant,* id est ratio tua recta recte videat, hoc est, tunc illa visa erunt recta, si rectæ rationis tuæ visioni, id est judicio conquadrabunt, id. quod est (ut penetrantibus patet) virtutem rectam consistere in medio rationis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et directam, et indirectam (hoc semper in append. intelligitur per ly *rationem*) ostendas, merito insinuatum esse á scripturis; et Phil. quod virtutes intellectuales consistunt in medio. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod, postquam exhortata est scriptura hominem ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis, subjungit ibi Proverb. 4. " Ne declines ad dexteram, neque ad sinistram. » Ac si per hanc texturam sic ordinatam aperte scholasticis dixerit: prudentia consistit in medio. Propterea enim prudens tenetur non declinare ad dexteram, vel ad sinistram. Item per dictum Isa. 30. " Hæc est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram. » Ideo enim tractans de via virtutum admonet; ne in ea ambulantes declinemus ad ullam partem extremorum: ut manifeste per talem modum loquendi designet, quod virtus tum intellectualis, tum moralis, tum theologica (modo tamen, quo dicitur *ar. 4. cor. in fi.*) ex quibus virtutibus ista salutis via conficitur, consistit in medio. Hac namque de causa, si declinaverimus ad dexteram, vel ad sinistram, quæ pro duobus extremis ibi ponuntur: nos non attingemus virtutes ipsas. Faciunt quoque ista ad ar. 1. et 2. app. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod virtus theologica consistit, et non consistit in medio. Quod non consistat; ut per dictum *Eccl.* 43. secundum quod cum discursu affertur *in arg. cont.* Quod autem consistat, ut per dictum Rom. 12. " Non plus sapere, quam oportet, sed sapere ad sobrietatem. » Hoc est: Ad mensuram: quoniam sobrietas Græce, Latine dicitur mensura. Item per dictum 2. Timoth. " Deus dedit nobis spiritum dilectionis, et sobrietatis. » Hoc est: Mensura data est nobis á Deo in dilectione charitatis. De hac enim dilectione ibi tractat: ut legenti patere potest. Ac si Apostolus per hæc scholastice dixerit; Fides, qua debemus omnes idipsum dicere 1. *Cor.* 1. et charitas, *quam ordinavit in nobis Deus*, Cant. 1. suam mensuram transcendere non debent: et hoc est ipsas consistere in medio. De mensura tali conditionis nostræ, vide in notatione ante argumenta: et vigilantissime ibi dicta, atque citata pro semper memoriæ mandato speciatim propter hæreticos impugnandos simul, et expugnandos. Vide Concilium *Tridentinum, sessione* 6. *cap.*

9. contra inanem hæreticorum fiduciam, et *cap.* 12. contra temerariam de prædestinatione præsumptionem. Nam inde, ac similibus, patet; quod hæretici in credendo, atque sperando non stant in medio, et consequenter, quod virtus theologica in medio consistit; alioquin non est virtus, sed temerarium quid, inane, et præsumptuosum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, id est, si bene pensentur á te, et applicentur, id, quod ubique in appendicibus sic exponendum esse subintelligitur, declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

De connexione virtutum.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUINTA, DE CONNEXIONE VIRTUTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum virtutes morales sint adinvicem connexæ.

Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Tertio, utrum charitas possit esse sine eis.

Quarto, utrum fides, et spes possint esse sive charitate.

Quinto, utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS 1.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ.

1. Homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis sine hoc, quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

Conseq. prob., quia virtutes morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur 2. Ethic. cap. 2.

2. Aliquis potest habere alias virtutes, sine hoc quod habeat magnificentiam, et magnanimitatem. Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

Antec. probatur, quia Phil. dicit 4. Ethic. cap. 2. quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes.

Conseq. prob., quia magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales.

3. Virtutes intellectuales non sunt connexæ. Ergo neque virtutes morales sunt connexæ.

Antec. prob., quia potest aliquis habere unam scientiam sine alia.

Conseq. prob., quia sicut virtutes morales perficiunt partem apppetitivam animæ, ita intellectuales partem intellectivam.

4. Aliquis potest esse prudens circa agibilia, quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his, quæ pertinent ad aliam. Ergo virtutes morales non sunt ad invicem connexæ.

Antec. prob. Aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc, quod habeat artem circa alia. Ergo aliquis potest habere prudentiam circa agibilia pertinentia ad unam virtutem, et non circa agibilia ad aliam virtutem spectantia.

Conseq. hæc prob., quia prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium.

Conseq. principalis prob., quia si virtutes morales sunt connexæ, hoc non est, nisi quia connectuntur in prudentia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Amb. super Lucam c. 6. dicit. *Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Aug. etiam dicit in 6. de Trin. c. 4. quod *virtutes, quæ sunt in animo hu-*

mano, nullo modo separantur ab invicem. Et Greg. 22. Mor. c. 1. dicit quod *una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta.* Et Tul. 2. Tuscul. quæst. dicit. *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

Determinatio.

Distinctio. Virtus moralis dupliciter accipitur, scilicet perfecta et imperfecta. Virtus moralis imperfecta nihil aliud est, quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis á natura, sive ex assuetudine, ut est virtus fortitudinis, vel temperantiæ, quando adhuc non sunt firmatæ, et non habent statum virtutis. Virtus vero moralis perfecta est habitus inclinans in bonum opus, bene agendum, ut sunt virtutes bene firmatæ, habentes statum virtutis.

1.ª Conclusio. Virtutes morales imperfectæ non sunt connexæ.

Manifestatur. Videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

2.ª Conclusio. Virtutes morales perfectæ sunt connexæ.

Prob. Primo: quia fere ab omnibus ponitur virtutes morales perfectas esse connexas.

Secundo prob. præmittendo quod virtutes cardinales dupliciter accipiuntur á diversis. Primo ut sunt quædam generales conditiones in quacumque materia, vel virtute inventæ, et sic non sunt habitus nec virtutes. Secundo accipiuntur, ut sunt circa determinatas materias: et sic sunt virtutes. De qua distinctione dictum est abunde in quæst. 61. art. 3. et 4.

Prob. igitur primo, quod virtutes morales sint connexæ secundum primam acceptionem. Nam firmitas, id est fortitudo non habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, aut discretione: et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem assignat Greg. 22. Moral. c. 1. dicens, quod *virtutes si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, et fortis non est:* et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Aug. in 6. de Trin. cap. 4.

Secundum autem aliam acceptionem assignatur ratio connexionis virtutum ab Arist. 6. Ethic. c. ult. quia scilicet nulla virtus moralis potest esse absque prudentia, ut sup. qu. 58. art. 4. probatum est, per hoc, quod moralis virtutis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non sufficit inclinatio in debitum finem, quæ est directe per habitum virtutis moralis, sed requiritur etiam ut aliquis recte eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, judicativa, et præceptiva eorum, quæ sunt ad finem. Similiter autem nec prudentia potest haberi, nisi habeantur virtutes morales: cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos quis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Quia igitur virtutes morales non possunt esse sine prudentia nec prudentia sine moralibus, sequitur evidentur quod virtutes morales sint connexe.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur, quod virtutes sunt in duplici differentia. Quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, ut sunt temperantia, prudentia, fortitudo, et similia. Quædam vero sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia

et magnanimitas. Tunc dicitur ad antec, quod si sermo sit de virtutibus moralibus perficientibus hominem secundum communem statum humanæ vitæ, non potest homo exercitari in actibus unius virtutis, quin. simul exercitetur circa materias omnium aliarum virtutum, rationibus in corpore allatis: quod si exercitetur tantum circa materiam virtutis, puta se bene habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem aliquem habitum ad refrænandum iras; non habebit tamen rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur. Si vero sermo sit de virtutibus perficientibus hominem secundum aliquem eminentem statum, conceditur quidem, quod homo possit exercitari in actibus aliarum virtutum, et non istarum, eo quod materia harum virtutum non omnibus occurrat, tamen dum se exercet quis in actibus, et circa materias aliarum virtutum, acquirit etiam eas virtualiter, et habet eas in potentia propinqua. Unde negatur conseq., et ad probationem dicitur, quod virtutes morales acquiruntur exercitio, actu, vel potentia proxima. Cum enim aliquis adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum: sicut geometer modico studio acquiret scientiam alicujus conclusionis quam numquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Phil. 2. Phys. tex. 56. Quod *parum deest, quasi nihil deesse videtur*.

Ad 2. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod inops exercitatus circa materias aliarum virtutum, si fiat dives, de facili habebit actu habitum magnificentiæ, quam habet virtute, et in proxima potentia, dum est inops.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de virtutibus intellectualibus et moralibus, licet illæ intellectivam, istæ appetitivam perficiant. Nam virtutes intellectuales sunt circa materias diversas ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus, et ideo non invenitur in eis connexio, quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones, á quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam: et similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones, et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit.

Licet possit etiam dici quod etiam virtutes intellectuales sunt connexæ; quatenus omnes dependent ab intellectu principiorum, excepto habitu principiorum, qui potest esse sine aliis, eo quod non dependeat ab aliis habitibus intellectualibus.

Ad 4. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de prudentia respectu agibilium et de arte respectu factibilium. Nam ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam, sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ; et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumquæ principii. Sicut si quis erraret circa hoc principium: omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometricam; quia oporteret multum recedere á veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia: quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtues morales possint esse sine charitate.

1. Virtutes quæ sunt communes bonis et malis, possunt esse sine charitate. Sed virtutes morales sunt communes bonis et malis. Ergo virtutes morales possunt esse sine charitate.

Maior prob., quia charitas non potest esse nisi in bonis.

Minor prob., quia dicitur in libro sententiarum Prosperi quod *omnis virtus, præter charitatem, potest esse communis bonis et malis.*

2. Virtutes quæ possunt acquiri ex actibus humanis, possunt esse sine charitate. Sed virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur 2. Ethic. c. 1. Ergo virtutes morales possunt esse sine charitate.

Maior prob., quia charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

3. Sine virtute quæ non dependet á prudentia, possunt esse aliæ virtutes morales. Sed charitas non dependet á prudentia, immo eam superexcedit, juxta illud Ephes. 3. *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo sine charitate possunt esse aliæ virtutes morales.

Maior prob., quia virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent á prudentia.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea per quæ perficitur vita spiritualis, non possunt esse sine charitate. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Maior, quia 1. Joan. 3. dicitur: *qui non diligit, manet in morte.*

Minor probatur, quia Augustinus 2. libro de libero arbitrio cap. 18. dicit, quod *virtutes sunt, quibus recte vivitur.*

Determinatio.

Distinctio. Virtutes morales sunt in duplici differentia. Quædam sunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, et dicuntur acquisitæ, quia per humanos actus possunt acquiri: quædam vero sunt virtutes morales, operativæ boni, in ordine ad ultimum finem supernaturalem, et hæ non possunt actibus humanis acquiri, sed sunt á Deo infusæ. De qua distinctione dictum est qu. 63. art. 2. et 3.

1.ª CONCLUSIO. Virtutes morales acquisitæ possunt esse sine charitate.

Prob. Quia sic fuerunt in multis gentilibus.

2.ª CONCLUSIO. Virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate.

Probatur. Prudentia infusa non potest esse sine charitate. Ergo nec aliæ morales virtutes infusæ possunt esse ex charitate.

Antecedens prob. Sine virtute per quam homo bene se habet ad ultimum finem simpliciter, non potest esse prudentia infusa. Sed charitas est virtus per quam homo bene se habet circa ultimum finem. Ergo sine charitate non potest esse prudentia infusa.

Maior hujus probatur á simili in virtutibus acquisitis. Nam virtutes morales acquisitæ non possunt esse sine prudentia, nec prudentia sine aliis virtutibus moralibus, eo quia per unamquamque moralem virtutum homo bene se habet circa aliquem particularem finem: quod si aliqua virtutem deficiat, non potest esse prudentia acquisita in qua connectuntur omnes virtutes, ut dictum est quæstione præcedenti. Prudentia igitur acquisita non potest esse sine aliis moralibus virtutibus, quia per eas bene se habet homo ad finem particularem; et quia magis necessarium est ut homo bene se habeat circa ultimum finem simpliciter, quam circa fines particulares. Sicut etiam in speculativis necessarium

est, ut recta ratio bene se habeat circa primum principium indemonstrabile, quod est, contradictoria non posse esse simul vera de eodem. Ideo magis est necessaria charitas, per quam homo bene se habet circa ultimum finem simpliciter ad habendam prudentiam infusam, quam virtutes morales ad prudentiam acquisitam.

Et brevius probatur eadem maior, et formalius. Sicut se habent virtutes morales acquisitæ ad prudentiam acquisitam, ita se habet charitas ad prudentiam infusam; eo quia sicut per alias virtutes morales homo bene se habet circa fines particulares, ita per charitatem bene se habet circa finem universalem et ultimum simpliciter. Sed prudentia acquisita non potest esse sine moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo nec prudentia infusa sine charitate.

Consequentia principalis probatur, quia sine prudentia infusa non possunt esse aliæ virtutes infusæ, sicut nec sine prudentia acquisita possunt esse acquisitæ virtutes morales.

3.ª Conclusio. Solæ virtutes infusæ sunt simpliciter, et perfecte dicendæ virtutes: acquisitæ vero sunt virtutes secundum quid.

Probatur. Virtutes morales infusæ ordinant bene hominem ad finem ultimum simpliciter; virtutes vero acquisitæ ordinant ad finem ultimum secundum quid, scilicet in aliquo genere. Ergo virtutes infusæ solæ sunt dicendæ simpliciter virtutes, acquisitæ vero solum secundum quid.

Et confirmatur, quia Glossa super illud ad Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit: *ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor de virtutibus moralibus, quæ simpliciter habent rationem virtutis: virtutes enim quæ simpliciter habent rationem virtutis non possunt esse in malis, quia bonum semper faciunt habentem, et per consequens in malis esse non possunt. Ad probationem dicitur, quod in illa sententia Prosperi accipiuntur virtutes secundum imperfectam rationem virtutis.

Ad 2. Dicitur, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis. Unde ad formam negatur minor de virtutibus moralibus infusis; non enim hujusmodi virtutes ex actibus humanis acquiri possunt. Ad probationem dicitur, quod Philos. ibi loquitur de virtutibus acquisitis.

Ad 3. Negatur maior, quando ab illa virtute quæ non dependet á prudentia, dependet ipsa prudentia. Tunc ad minorem dicitur, quod licet charitas non dependeat á prudentia, sed eam superexcedat, tamen ipsamet prudentia á charitate dependet, ut in corpore ostensum est. Unde sicut virtutes morales non possunt esse absque prudentia, multo minus possunt esse absque charitate, á qua ipsamet prudentia quæ virtutes connectit, dependet.

ARTICULUS III.

Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi posset.

1. Sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda. Ergo videtur quod habita charitate, aliæ virtutes sint superfluæ.

Antecedens prob., quia 1. ad cor. 13. dicitur: *charitas patiens est, benigna est*, etc.

Conseq. prob., quia ad id ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur.

2. Multi habent charitatem, qui tamen difficultatem in operibus patiuntur, neque eis secundum se talia virtutum opera placent, nisi quatenus ea referunt ad charitatem. Ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes.

Conseq. prob., quia qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei talia opera secundum se placent. Unde et *signum habitus est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur 2. Ethic. cap. 3.

3. Quidam sancti carent aliquibus virtutibus. Ergo charitas potest esse sine aliis virtutibus moralibus.

Antec. prob., quia Beda dicit, quod *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur*.

Conseq. prob., quia charitas in omnibus sanctis invenitur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Virtus per quam tota lex impletur, non potest esse nisi cum omnibus virtutibus moralibus. Sed per charitatem tota lex impletur. Ergo charitas non potest esse nisi simul cum omnibus aliis virtutibus moralibus.

Maior, quia cum lex præcipiat de omnibus actibus virtutum, ut dicitur 5. Ethic. cap. 1. non potest tota impleri, nisi per omnes virtutes morales.

Et confirmatur, quia Aug. serm. 46. dicit, quod *charitas includit in se omnes virtutes cardinales*.

Minor prob., quia ad Romanos 13. dicitur: *qui diligit proximum, legem implevit*.

Determinatio.

Conclusio. Cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Prob. Simul cum principio omnium operationum quibus homo ordinatur ad ultimum finem supernaturalem, infunduntur omnia necessaria ad perficiendas gratuitas has operationes. Sed charitas est principium omnium operationum, quibus homo ordinatur ad ultimum finem supernaturalem; virtutes vero morales sunt, quibus charitas omnes has operationes perficit. Ergo simul cum charitate infunduntur omnes virtutes morales.

Maior probatur. In operibus naturæ, simul cum principio naturalium operationum dantur ab authore naturæ etiam omnia necessaria ad perficiendas naturales operationes, ut in animalibus dantur simul potentiæ, quæ sunt operationum animalium principia et organa, quibus hujusmodi operationes exercentur. Ergo in operibus gratiæ, cum principio operationum dantur etiam ab authore gratiæ omnia necessaria ad gratuitas operationes exercendas.

Consequentia hæc probatur, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ.

Minor prob. Charitas ordinat nos in ultimum finem. Ergo charitas est principium omnium operationum quæ in ultimum finem ordinari possunt.

Ex quibus duo sequuntur. Primum est, quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem. Alterum est, quod qui amittit charitatem propter peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Non enim sufficit charitas ad omnia opera, nisi sint etiam aliæ virtutes morales: et ratio est, quia ad hoc ut actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori: licet enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum: unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem: nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis, et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales. Ad probationem igitur dicitur, quod charitas est patiens per pa-

tientiam; benigna per benignitatem.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod qui habent charitatem non patiuntur difficultatem in operibus virtutum, ex hoc quod careant habitu virtutis; sed propter contrarias aliquas dispositiones, ex præcedentibus actibus derelictas. Sicut etiam qui habet habitum scientiæ, potest pati difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel infirmitatem: quæ quidem difficultas non accidit in virtutibus moralibus acquisitis, eo quod per actus quibus virtutes acquiruntur, tolluntur contrariæ dispositiones: unde difficultas sentitur solum dum acquiruntur.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta, quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV.

Utrum fides et spes possint esse sine charitate.

Pro negativa.=Videtur quod fides et spes numquam possint esse sine charitate.

1. Virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate, ut dictum est. Ergo multo minus fides et spes sine charitate esse possunt.

Conseq. prob., quia virtutes theologicæ digniores videntur virtutibus moralibus, etiam infusis.

2. *Nullus credit nisi volens*, inquit Augustinus super Joannem tract. 26. Ergo fides non potest esse sine charitate.

Consequentia probatur, quia cum charitas sit perfectio voluntatis, non potest voluntas velle credere, nisi habeat charitatem.

3. *Spes non potest esse sine amore*, ut Augustinus dicit in Enchir. cap. 8. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Conseq. prob., quia amor de quo Augustinus ibidem loquitur, est charitas.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Generans est prius generato, et potest esse sine eo. Sed *fides generat spem, spes vero charitatem*, ut Glossa dicit Matth. 1. Ergo fides et spes possunt esse sine charitate.

Determinatio.

Distinctio. Fides et spes possunt dupliciter considerari, ut de virtutibus moralibus etiam dictum est. Uno modo, secundum inchoationem quamdam: alio modo, secundum perfectum esse virtutis.

Manifestatur. Cum enim virtus ordinetur ad opus bonum agendum, virtus perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum. Unde nec habitus, qui est talis operationis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat; idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Conclusio. Fides et spes sine charitate possunt aliqualiter esse, perfectæ autem virtutis rationem non habent sine charitate.

Probatur. Per habitus, qui habent rationem perfectæ virtutis, possumus bonum bene operari. Sed per habitum fidei et spei possumus quidem credere et sperare, sed non bene credere, nec bene sperare. Ergo fides et spes possunt quidem esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt.

Maior probatur, quia ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur 2. Ethicorum cap. 6.

Minor habet tres partes. Prima, quod per fidem et spem sine charitate possit homo aliqualiter credere et sperare. Secunda, quod per fidem non possit bene credere sine charitate. Tertia, quod per spem non possit bene sperare sine charitate.

Prima pars ut manifesta relinquitur, quia patet quod fideles in peccato mortali existentes, credunt ea quæ catholica fides tenet, et sperant æternam beatitudinem.

Secunda pars probatur. Sine eo quod perficit voluntatem, non potest homo recte et debite credere. Sed charitas perficit voluntatem. Ergo sine charitate non potest homo debito modo credere.

Maior hujus, quia credere Deo, quod est actus fidei, est propria voluntate assentiri: quæ voluntas non potest recte et bene velle credere, nisi sit perfecta.

Minor hujus, quia *omnis rectus motus voluntatis ex recto amore*, qui est charitas, *procedit*, ut Augustinus dicit 14. de civitate Dei cap. 9. Et sic fides est quidem sine charitate secundum substantiam habitus, sed non perfecta virtus: sicut habitus temperantiæ et fortitudinis non sunt perfectæ virtutes sine prudentia.

Tertia pars probatur. Homo non potest debito modo expectare beatitudinem sine charitate. Ergo non potest spes habere rationem perfectæ virtutis sine charitate.

Conseq. prob., quia actus spei est expectare futuram beatitudinem á Deo. Unde qui non debito modo expectat beatitudinem, non sperat debito modo, nec spes habet perfectum actum.

Antecedens prob. Nam spectare beatitudinem contingit, vel sine meritis, vel cum meritis: si sine meritis expectet, non est actus spei, sed præsumptionis: si cum meritis, vel quæ non habet actu, sed proponit habere, et hic est actus spei, qui potest esse sine charitate, sed est imperfectus actus: si vero expectet cum meritis, quæ actu habet, est actus perfectus spei; sed hoc sine charitate, quæ est meritorum principium esse non potest.

Formalius probatur tertia pars minoris. Sine meritis actu habitis non potest homo debito modo expectare beatitudinem. Ergo sine charitate actus spei non potest esse perfectus.

Conseq. prob., quia merita non possunt esse sine charitate.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de virtutibus moralibus infusis, et de fide, et charitate. Nam virtutes morales dependent á prudentia. Prudentia autem infusa, nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem, et spes secundum proprias rationes, nec á prudentia, nec á charitate dependent, et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur quod ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis. Unde est ratio probans primam partem minoris principalis, ut patet intuenti.

Ad 3. Dicitur ad antec., et ad ejus probationem, quod Aug. loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet, quod non contingit sine charitate.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine fide, et spe.

Pro affirmativa.=Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe.

1. Deus potest á nobis amari naturaliter, non præsuppositа fide, vel spe futuræ beatutidinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Conseq. prob., quia charitas est amor Dei.

2. Radix potest aliquando esse sine

ramis. Sed charitas est radix aliarum virtutum, ut dicitur Ephes. 3. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide et spe, et aliis virtutibus.

3. In Christo fuit perfecta charitas, et tamen non habuit fidem et spem; quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur: Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Heb. 11. dicit. *Sine fide impossibile est placere Deo, quod* maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Prover. 8. *Ego diligentes me diligo.* Sed spes est quæ introducit ad charitatem: ut supra dictum est. Ergo charitas non potest haberi sine fide, et spe.

Determinatio.

Conclusio. Charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Prob. Nullus potest habere amicitiam ad Deum, nisi fidem habeat, per quam credat societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret, se ad hanc societatem pertinere. Ergo charitas non potest esse sine fide et spe.

Antec. prob. á simili, quia sicut aliquis homo non potest cum aliquo alio homine amicitiam habere, si discederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, nisi credat et speret, ut dictum est.

Conseq. prob., quia charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum, quæ quidem super amorem addit *mutuam redamationem, cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur 8. Ethic. c. 2.

Et quod hoc ad charitatem pertineat patet, quia 1. Joan 4. dicitur. *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et. Cor. 1. dicitur. *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus.* Hec autem societas hominis ad Deum inchoatur in præsenti vita per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide, et spe tenetur. Unde nisi hoc credat, et speret, charitatem habere non potest.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur, ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad 2. Dicitur, ad minorem, quod licet charitas sit radix spei, et fidei, inquantum dat eis perfectionem virtutis, tamen quia charitas secundum propriam rationem præsupponit ordine generationis spem, et fidem, ideo charitas sine eis esse non potest.

Ad 3. Dicitur quod Christo defuit fides et spes, propter id, quod est aliquid imperfectionis in eis, sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei, plenam comprehensionem: et sic fuit perfecta charitas in eo.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 65.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, Ambros. Augustin. Gregor. Tullio, quod virtutes morales sunt inter se connexæ. Ab Ambros. quidem, August. Gregor. et Tullio, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod et cortinæ, et ansulæ cortinarum quamvis plurimæ essent, nexu quodam adinvicem cohærebant, atque altera alteri adaptabatur, mutuoque omnes copulabantur, jungebantur, connectebantur jubente Domino,

ut unum tabernaculum ex omnibus fieret, *Exod.* 26. 3. Hoc enim totum erat figura (si quidem *omnia in figura contingebant illis*, 1. Corinth. 10.) quod virtutes morales perfectæ, quibus anima tabernaculum Dei fit, sunt adinvicem necessario connexæ. Quod autem á figuris antiquis ad figurata possit, ac debeat fieri efficax argumentum; docuit Concilium *Hispalense secundum* facto suo, dum á majoritate Aaron super Levitas conclusam esse voluit majoritatem summi sacerdotis super alios sacerdotes. Vide verba ipsius concilii in veritatibus aureis super totam legem veterem, *Levit.* 8. *concl.* 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod morales virtutes non possunt esse sine charitate. Ut 1. *Joan.* 2. secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Item, et quidem á fortiori, per hoc, quod dicitur 1. Cor. 3. "si habuero omnem fidem, etc. si distribuero omnes facultates meas in cibos, etc. si tradidero corpus meum, etc. charitatem autem non habeam: nihil mihi prodest, nihil sum.» Patet enim quod virtutes prosunt homini ad salutem, et quod homo virtutibus aliquis est. Dicens ergo Apost. quod fides, eleemosynarum larga effusio, patientia maxima, nihil prosunt sine charitate: sine qua et nos ipsi nihil sumus, demonstrasse vult per hoc, quod virtus theologalis, multoque magis moralis, non potest esse sine charitate. Poterit siquidem, secundum ipsum, esse fides, et vera fides; poterit misericordia, et vera misericordia, poterit patientia, et vera patientia, esse sine charitate, non tamen poterunt hæ esse veræ virtutes sine charitate. Quod autem vera fides possit esse sine charitate, confirmatur ex Concil. *Trid.* sess. 6. canon. 28. "Si quis dixerit; fidem, quæ amissa gratia remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit.» Quod vero, et quomodo fides sine charitate non prosit, et sine ipsa nihil simus, disce ex Conc. eo. ibi. ca. 7. "Fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit, etc. Quam vitam æternam sine spe, et charitate fides præstare non potest.» Quod etiam fides sine charitate non sit virtus, nec vera virtus, patet per sanctum Doctorem, 2. 2. q. 4. ar. 5. Et tamen, quod sine illa sit vera fides: patet ibid. ar. 4. atque sit donum Dei ab ipso infusum, ibid. q. 6. a. 1. 2. Ex his igitur tum per articul. rationem, tum per Apostolum, tum per Concilium, damnatur etiam ex superabundanti hæresis *Zuinglii* dicentis, hominem posse salvari virtutibus propriis naturalibus ut Cato, et Scipio, qui salvati sunt. Contra quam hæresim vide et 2. 2. art. num. 122. cum Elucid. et Addit. art. num. 443. cum Elucid. *Secundo* vides: quomodo ex iis, similibusque vicissim bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod charitas non potest esse sine virtutibus moralibus. Ut Rom. 8. secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Item per dictum Colos. 3. "sup. omnia autem charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.» Vinculi enim est plura connectere, illa scilicet, respectu quorum dicitur vinculum: ut patet. Per hoc ergo, quod charitatem vocat Apostolus vinculum perfectionis, denotatur, quod charitas connectit in simul ea omnia, quæ perfectionem dicunt, seu quæ ad perfectionem secundum se requiruntur, cujusmodi sunt virtutes morales, ut habetur ex art. 1 et 2. Non connecteret vero eas, et consequenter non esset vinculum perfectionis, nisi simul esset cum eis. Dum ergo dicitur charitas ssse vinculum perfectionis; tunc, si scholastica lingua utamur, in proposito affirmatur, quod charitas sine moralibus virtutibus esse non potest. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, concilio, et glossa, quod fides, et spes potest esse sine charitate. A glossa quidem, ut cum discursu adducitur *in arg. cont.* A Concil. autem *Trid.* sess. 6.

can. 28. " si quis dixerit; eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, tema sit. » Et cap. 7. *Fides*, etc. ut recitatur supra *ar.* 2. *appen.* A scripturis vero per dictum Jacob. 2, « fides sine operibus mortua est. » De operibus enim illis loiquitur, de quibus dictum est Galat. 5. «fides, quæ per charitatem operatur. » Item per dictum Matth. 7. « Domine in nomine tuo virtutes multas fecimus ; et ego confitebor eis, numquam novi vos. » Hi enim per ly *Domine*, etc. declarant, se habuisse fidem, qua fiunt virtutes illæ, idest miracula , et tamen de eisdem , per ly, *Numquam novi vos*, monstratur, quod numquam fuerunt in charitate, et consequenter nec sua fides fuit cum illa. Pro quo melius intelligendo, vide Compend. Alber. Mag. *l.* 5. cap. 19. 20. *cum schol.* utrobique. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis. et applicatis doctrina hæc angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Aug. esse insinuatum, quod charitas non potest esse sine fide, et spe. A D, Aug. quidem per dictum illud suum tritissimum. " Invisa diligere possumus, incognita nequaqam. » Per hoc enim patet, quod sine fide non possumus ex charitate diligere Deum. Charitas namque fertur in Deum non qualitercumque, sed secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ut patet in *ad primum*, et *a.* 2. *corp.* Cognosci vero Deus, ut objectum tale non potest, nisi per fidem, 2. 2. q. 4. ar. 1. sic ergo B. Aug. dum dixit incognita diligere non possumus, in proposito hoc dicere voluit. Charitas sine fide in nobis esse non potest. A scripturis autem per ly *sine fide*, etc. ut cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi ly *diligentes me diligo* est in proposito ad litteram idem, ac si dictum fuisset, diligentes ex charitate me placent mihi. Cæterum spem quoque prædictæ auctoritates complectuntur implicite, ut consideranti patere potest, et ideo aliam mentionem de spe seorsum facere, non est opus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina, etc.

De æqualitate virtutum.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEXTA,

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum.

Et circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum virtus possit esse maior, vel minor.

Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Tertio, de comparatione virtutum mŏralium ad intellectuales.

Quarto, de comparatione virtutum moralium adinvicem.

Quinto, de comparatione virtutum intellectualium adinvicem.

Sexto, de comparatione virtutum theologicarum adinvicem.

ARTICULUS I.

Utrum virtus possit esse maior, vel minor.

Pro negativa.=Videtur, quod virtus non possit esse maior, vel minor.

1. *Latera civitatis Hierusalem*, per quæ significantur virtutes *sunt æqualia*, ut ait Glossa super Apoc. cap. 21. Ergo virtus non est maior virtute.

2. Illud, cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior, neque minor.

Minor prob., quia Arist. dicit 1. de Cælo tex. 116. quod Virtus est ultimum potentiæ. Et Aug. 2. de lib. arb. cap. 19. dicit, quod *Virtutes sunt maxima bona quibus nullus potest male uti.*

3. Virtutes infusæ sunt á Deo, cuius virtus est uniformis, et infinita. Ergo videtur, quod virtus non possit esse maior virtute.

Conseq. prob., quia quantitas virtutis pensatur secundum virtutes agentis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ubicumque potest esse augmentum, et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus potest esse superabundantia et augmentum. Ergo videtur quod virtus possit esse maior et minor.

Minor prob., quia Matth. 5. dicitur. *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam scribarum et pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum* et Proverb. 16. dicitur. *In abundanti justitia virtus maxima est.*

Determinatio.

Distinctio. Cum quæritur utrum una virtus possit esse altera maior, vel minor, potest dupliciter intelligi. Uno modo, de virtutibus specie distinctis, utpote de prudentia, temperantia, justitia, etc. Alio modo de virtutibus distinctis numero sub eadem specie. Si sermo sit de virtutibus specie distinctis, ponitur hæc

1.ª CONCLUSIO. Virtutum specie differentium una est maior alia.

Prob. Una virtus propinquius se habet ad primum virtutum principium, quam alia. Ergo una virtus est maior alia.

Conseq. prob., quia semper causa est potior suo effectu, et inter effectus, ille potior est, qui propinquior est suæ causæ.

Antec. prob. Nam sicut ex dictis patet, causa, et radix humani boni, quod est virtutum objectum, est ratio. Unde virtus, quæ propinquius se habet ad rationem, erit propinquior primo virtutum principio, et potior virtus. Virtus autem, quæ propinquius se habet ad rationem, est prudentia, quia ipsa perficit rationem. Et ideo prudentia inter morales virtutes primum tenet locum, et est aliis virtutibus moralibus maior, quia aliæ perficiunt vim appetitivam, quæ est ratio solum per participationem.

Inter virtutes autem perficientes vim appetitivam, illa etiam maior est, quæ propinquius se habet ad rationem: et quia voluntas magis est participans rationem, quam appetitus sensitivus, ideo justitia, quæ perficit voluntatem, immediate sequitur prudentiam. Et iterum, irascibilis magis participat rationem, quam concupiscibilis, ut patet 7. Ethic. c. 6. Ideo fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili.

Hic igitur est ordo moralium virtutum.

Prima omnium est *prudentia*, quia perficit rationem per essentiam.

Secunda est *justitia*, quia perficit voluntatem.

Tertia est *fortitudo*, quia perficit irascibilem,

Quarta est *temperantia*, quia perficit concupiscibilem.

Si autem quæstio præsens sit de virtutibus ejusdem speciei, solo numero distinctis, aliter dicendum est.

Pro quo est sciendum quod unam virtutem esse maiorem altera, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum seipsam. Alio modo, ex parte subjecti, quod ipsam participat. Illa virtus esset maior altera, secundum se ipsam, quæ ad plura se extendit; puta si prudentia Petri ad plura se extenderet, quam prudentia Pauli, prudentia Petri maior esset prudentia Pauli, secundum seipsam. Illa vero virtus est maior ex parte subjecti, quæ magis participatur, et firmatur in subjecto. Et de hac distinctione abunde dictum est, quæst. 52. art. 1.

2.ª CONCLUSIO. Virtutum ejusdem speciei numero solum distinctarum, una non est maior altera secundum se.

Prob. Omnes virtutes contentæ sub eadem specie virtutis, se extendunt ad omnia, ad quæ se extendit ipsa species virtutis, ita quod una non se extendit ad plura, quam alia. Ergo virtutum ejusdem speciei una non est maior altera.

Conseq. prob., quia magnitudo et par-

vitas virtutum secundum se, attenditur secundum ea, ad quæ se extendit, ut dictum est.

Antec. prob. ex differentia, quæ est inter virtutes morales, ex una parte, et scientiam, et artem ex altera. Non enim quicumque habet grammaticam, scit omnia, quæ ad grammaticam pertinent, et sic de aliis scientiis et artibus. Tamen qui habet temperantiæ virtutem, habet ipsam quantum ad omnia, ad quæ se extendit, alioquin non esset virtus. Et secundum hoc bene dixerunt stoici, quod virtus non recipit magis, neque minus (scilicet secundum se) sicut scientia, vel ars, quia ratio virtutis consistit in maximo.

3.ª Conclusio. Virtus ex parte subjecti considerata, potest esse maior, vel minor, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus, simul.

Prob. Ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius.

Ergo virtus in uno potest esse maior ex parte subjecti.

Conseq. prob., quia magnitudo virtutis ex parte subjecti participantis attenditur secundum maiorem dispositionem subjecti ad virtutem.

Antecedens probatur. Propter quatuor enim aliquis est melius dispositus, quam alius ad virtutem. Primo propter maiorem assuetudinem. Secundo propter meliorem dispositionem naturæ. Tertio propter perspicacius judicium rationis. Quarto propter majus gratiæ donum, quod unicuique datur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur ad Ephes. 4. Et in hoc deficiebant stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non exigitur enim ad rationem virtutis, quod attingat recte rationis medium in indivisibili, sicut stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in 2. Ethic. c. 6. dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius, et promptius attingit, quam alius: sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

ad argumenta.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod æqualitas illa non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur.

Ad 2. Dicitur quod si sermo sit de virtutibus specie distinctis, negatur maior. Possunt enim virtutes in maximo consistere, et tamen una erit altera maior. Puta, prudentia consistit in maximo secundum se, quia se extendit ad omnia pertinentia ad ipsam, et consistit in attingendo medium, et similiter justitia et aliæ virtutes; tamen prudentia maior est aliis, ut dictum est, eo quod sit rationi propinquior. Si vero sermo sit de virtutibus numero distinctis, et de earum magnitudine secundum se, conceditur totum argumentum, probat enim secundam conclusionem. Si tandem sermo sit de magnitudine virtutis ex parte nostri, scilicet ex parte subjecti participantis, negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, non attingitur in indivisibili, sed secundum magis et minus, ut dictum est de his, qui sagittas ad certum signum dirigunt.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram, virtutes hominibus largitur, secundum illud Ephes. 4. *Unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

ARTICULUS II.

Utrum omes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Pro negativa. = Videtur quod non

omnes virtutes in uno, et eodem sint æqualiter intensæ.

1. *Unusquisque habet proprium donum á Deo: unus quidem sic, alius autem sic,* ut Apost. dicit 1. Corint. cap. 7. Ergo non omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Conseq. prob., quia non esset unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas, quilibet æqualiter haberet. Si enim Job æqualiter habuisset patientiam, et misericordiam, et mansuetudinem, non magis esset ei propria patientia, quam reliquæ virtutes.

2. Si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum. Ergo falsum est id ex quo sequitur, scilicet quod omnes virtutes in eodem existentes sunt æquales.

Conditionalis prob., quia si Job æqualiter fuisset patiens, mansuetus et misericors, non magis laudaretur de patientia, quam de mansuetudine et de misericordia.

Falsitas prob., quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia. Unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia. *Non est inventus similis illi, qui conservaret Excelsi,* eo quod quilibet habuit prerogativam alicujus virtutis.

3. Ille, qui promptius operatur actum unius virtutis, quam alterius, non habet omnes virtutes æque intense. Sed unus homo habens plures virtutes, promptius et delectabilius operatur actum unius virtutis, quam actum alterius. Ergo non omnes virtutes sunt æquales in uno, et eodem.

Maior prob., quia quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius, et promptius operatur. Unde si promptius quis operatur actum unius virtutis, intensior erit habitus illius virtutis in eo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 6. de Trin. cap. 4. dicit quod *Quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia, et temperantia,* et sic de aliis. Sed hoc non esset nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Quantitas virtutum, ut art. præced. dictum est, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei: alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet virtus intenditur vel remittitur secundum participationem subjecti.

2.ª *Distinctio.* Virtus potest dupliciter considerari. Uno modo, quoad id quod est formale in ea: alio modo, quantum ad suum materiale. Formale in virtute est, secundum quod respicit rationem: materiale vero est id quod convenit ei ex particulari inclinatione, vel naturæ, vel ex assuetudine, vel gratiæ dono.

1.ª Conclusio. Virtutum moralium in homine eodem existentium, secundum rationem speciei, una est altera maior.

Hæc conclusio articuli præcedentis probata est: inter morales enim acquisitas, prudentia est cæteris maior; et inter infusas, charitas.

2.ª Conclusio. Omnes virtutes morales in eodem homine existentes, sunt æquales, non simpliciter, sed æqualitate proportionis.

Declaratur. Potest enim aliquid esse alteri æquale dupliciter. Uno modo, æqualitate simpliciter: alio modo, æqualitate proportionali. Ea sunt æqualia æqualitate simpliciter, quæ habent eamdem quantitatem: puta si Sortes et Plato sunt ambo staturæ trium cubitorum, erunt simpliciter æquales. Ea vero sunt æqualia æqualitate proportionis, quæ ha-

bent eamdem quantitatem secundum proportionem: puta numerus ternarius respectu novenarii est æqualis quaternario, respectu duodenarii, quia sicut ternarius numerus est tertia pars novenarii, ita numerus quaternarius est tertia pars duodenarii. Sunt igitur omnes virtutes æquales in uno homine, non simpliciter, quia jam dictum est in prima conclusione, quod una est maior altera; sed proportione quadam, quia proportionaliter augentur et crescunt, sicut sunt digiti in manu, qui licet unus simpliciter sit altero longior, tamen quatenus æqualiter omnes crescunt et servant eamdem habitudinem ad invicem, æquales dici possunt.

Unde desumenda sit ratio conclusionis.

Ratio autem ad probandam secundam conclusionem, unde inquam habeant virtutes hanc æqualitatem proportionalem, desumenda est á ratione connexionis virtutum: eadem enim est ratio connexionis, et æqualitatis virtutum Et hoc quia æqualitas est connexio quædam secundum quantitatem.

Dupliciter autem assignata fuit superius ratio connexionis virtutum, ut patet quæst. 65. art. 1. secundum duplicem opinionem quæ fuit de virtutibus cardinalibus: quidam enim dixerunt, quod virtutes cardinales non erant speciales habitus habentes propriam materiam, sed erant quædam generales conditiones convenientes omnibus virtutibus et secundum hanc opinionem dicebatur, quod virtutes erant connexæ per hoc quod in omnibus inveniebantur hujusmodi quatuor generales conditiones, scilicet prudentia, justitia, temperantia et fortitudo.

Alii vero dixerunt quatuor virtutes cardinales esse quatuor speciales habitus habentes proprias materias: et secundum hoc, virtutes erant connexæ in duobus, scilicet in prudentia, sine qua nulla potest esse virtus; et in charitate, quæ est forma dans esse virtuti simpliciter.

Et secundum hanc duplicem opinionem assignatur etiam duplex ratio æqualitatis virtutum in eodem homine existentium: si enim dicamus cardinales virtutes esse conditiones generales virtutum, dicimus quod omnes virtutes sunt æquales, quatenus in omnibus necessario inveniuntur illæ quatuor generales conditiones. Et hanc rationem æqualitatis assignat Augustinus 6. de Trin. cap. 4. dicens: *Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior, et ita de omnibus virtutibus invenies.*

Si autem dicamus (ut verius est) quod virtutes cardinales sint speciales virtutes, habentes unaquæque propriam materiam, tunc ratio æqualitatis desumitur ex parte prudentiæ.

Virtutes igitur in eodem sunt quoad formale proportionaliter æquales, quia omnes ab eadem et eodem modo, perfecta prudentia, quæ est perfectiva rationis, dependent: existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter, secundum rationem rectam, medium constituatur in qualibet materia virtutum.

3.ª Conclusio. Virtutes in eodem homine existentes, secundum id quod est materiale in ipsis, non sunt æquales.

Probatur, quia homo habens plures virtutes, magis inclinatur ad actum unius virtutis quam alterius, vel ex naturali inclinatione, vel ex eo quod est magis assuetus ad actum unius virtutis quam alterius, vel tandem ex gratiæ dono.

Breviter igitur his duobus modis probatur conclusio.

Primo. Omnes virtutes in eodem homine existentes, æqualiter participant illas generales conditiones, scilicet prudentiam, justitiam, fortitudinem et temperantiam. Ergo omnes sunt æquales æqualitate proportionis.

Secundo. Omnes virtutes in eodem homine existentes, sunt formatæ ab eadem prudentia. Ergo omnes sunt æquales secundum id quod est formale in ipsis, licet secundum id quod est materiale, quamdam inæqualitatem habere possunt, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens dupliciter. Primo, quod verbum Apostoli non est intelligendum de virtutibus, sed de donis gratiæ gratis datis, quæ dona non sunt communia omnibus: loquitur enim ibi de dono continentiæ, quod datur aliquibus, sed non omnibus.

Secundo dicitur, quod verbum Apostoli non est sic intelligendum, quod unus habeat unam virtutem, et non aliam; sed sic, quod unus habet majus gratiæ gratum facientis donum, ex quo abundat in omnibus virtutibus magis quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua omnes virtutes connectuntur.

Ad 2. Dicitur quod unus Sanctus laudatur magis de una virtute quam de alia, non quia careat aliis virtutibus, sed quia promptior fuit ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod hoc quod quis promptius et delectabilius operatur actum unius virtutis quam alterius, non est ex hoc quod habitus unius virtutis sit intensior quam habitus alterius; sed quia operans magis inclinatur ad talem actum ex assuetudine vel ex naturali dispositione, aut ex supernaturali gratiæ dono, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus.

1. Virtutes quæ sunt magis necessariæ et permanentiores, præeminent his quæ sunt minus necessariæ et minus permanentes. Sed virtutes morales sunt permanentiores intellectualibus, et sunt magis ad vitam humanam necessariæ. Ergo virtutes morales sunt præferendæ intellectualibus.

Maior probatur, quia quod est magis necessarium et permanentius, est melius.

2. Virtutes quæ simpliciter faciunt bonum habentem, præeminent his quæ non faciunt simpliciter bonum habentem. Sed virtutes morales simpliciter faciunt bonum habentem, non autem intellectuales. Ergo virtutes morales præeminent intellectualibus.

Maior probatur, quia de ratione virtutis est, ut bonum faciat habentem.

Minor probatur, quia homo secundum virtutes morales dicitur simpliciter bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam.

3. Virtus quæ facit rectam intentionem finis, præeminet virtuti quæ facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. Sed virtus moralis facit rectam intentionem finis: prudentia vero, quæ est virtus intellectualis, circa moralia, facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est intellectualis.

Maior probatur, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem ex 6. Ethicorum cap. 12.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Virtus quæ est in rationali per essentiam præeminet virtuti quæ est in rationali per participationem Sed virtus intellectualis est in rationali per essentiam; virtus vero moralis est in rationali per participationem, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo. Ergo virtus intellectualis præeminet virtuti morali.

Maior probatur, quia rationale per essentiam nobilius est rationali per participationem.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest dici maius vel minus dupliciter: uno modo, simpliciter: alio modo, secundum quid.

Manifestatur. Nam nihil prohibet aliquid esse melius simpliciter, et tamen non esse melius secundum quid: sicut philosophari melius est simpliciter quam ditari, tamen ditari indigenti melius est quam philosophari.

1.ª Conclusio. Virtutes intellectuales sunt simpliciter nobiliores virtutibus moralibus.

Probatur. Virtutes quarum objectum est nobilius, simpliciter sunt nobiliores. Sed virtutum intellectualium objectum nobilius simpliciter est objecto virtutum moralium. Ergo virtutes intellectuales simpliciter præeminent virtutibus moralibus.

Maior patet. Quia simpliciter consideratur unumquodque, cum consideratur secundum propriam rationem speciei: et quia virtus habet speciei rationem ab objecto, ideo virtus cujus objectum est nobilius, erit nobilior.

Minor probatur. Quia objectum rationis nobilius est quam objectum appetitus. Sed virtutum intellectualium objectum est objectum rationis, et objectum moralium est objectum appetitus. Ergo objectum intellectualium nobilius simpliciter est objecto virtutum moralium.

Maior hujus probatur, quia ratio apprehendit aliquid in universali. Appetitus autem tendit in res, quæ habent esse particulare.

Minor vero hujus probatur, quia virtutes intellectuales perficiunt rationem, morales vero appetitum.

2.ª Conclusio. Virtutes morales sunt secundum quid nobiliores inellectualibus.

Probatur. Virtutes quibus magis convenit ratio communis virtutis, perfectiores sunt secundum quid, quam illæ quibus minus competit communis virtutis ratio. Sed virtutibus moralibus simpliciter convenit communis ratio virtutis: virtutibus vero intellectualibus, secundum quid. Ergo virtutes morales secundum quid præeminent intellectualibus.

Maior probatur. Quia ex ratione communi accipitur nobilitas secundum quid: nobilitas vero simpliciter desumitur ex propria ratione.

Minor probatur. Quia communis ratio virtutis est, quod sit principium actus, hoc autem convenit simpliciter virtutibus moralibus, quæ non solum dant facultatem operandi, ut intellectuales, sed faciunt etiam usum bonæ operationis, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem: sed manifestum est quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria, et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativæ, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud (sicut utile ordinatur ad finem) sunt digniores: hoc enim contingit, quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur, nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod prudentia non solum dirigit virtutes mo-

rales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem: est autem finis uniuscujusque virtutis moralis, attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in 2. cap. 6. et 6. cap. ultimo Ethicorum.

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Pro negativa. — Videtur quod justitia non sit præcipua virtutes morales.

1. Virtus ad quam pertinet dare alicui de proprio, principalior est ea ad quam pertinet reddere alicui quod ei debetur. Sed ad liberalitatem pertinet, ut quis det alicui de proprio: ad justitiam vero, quod quis alteri debitum reddat. Ergo liberalitas principalior est justitia.

Maior probatur. Quia maius est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur.

2. Virtus quæ habet opus perfectum, præeminet justitiæ. Sed *patientia opus perfectum habet*, ut dicitur Jac. 1. Ergo patientia est maior, quam justitia.

Maior probatur, quia illud videtur esse maximum, quod est perfectissimum.

3. Virtus quæ magnificat justitiam, est maior justitia. Sed magnanimitas magnificat justitiam. Ergo magnanimitas est maior justitia.

Minor probatur, quia magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur 4. Ethicorum cap. 3.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 5. Ethicorum cap. 1. dicit, quod *justitia est præclarissima virtutum.*

Determinatio.

Distinctio. Virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior illa virtus in qua maius bonum rationis relucet, ut dictum est art. 1. hujus quæst. Secundum quid vero dicitur maior illa virtus quæ adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti.

1.ª Conclusio. Justitia præcellit simpliciter inter omnes alias virtutes morales.

Probatur. Virtus propinquior rationi præcellit inter omnes alias morales virtutes. Sed justitia inter omnes morales virtutes est propinquior rationi. Ergo justitia est præcipua inter omnes alias morales virtutes.

Maior probatur, quia nobilitas moralis virtutis desumitur ex propinquitate ad rationem, ut dictum est.

Minor patet ex subjecto et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia justitia est in voluntate, quæ est appetitus rationalis: aliæ vero sunt in appetitu sensitivo, qui magis distat á ratione. Ex objecto vero sive materia, quia justitia est circa operationes quibus homo ordinatur, non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *justitia est præclarissima virtutum*, ut dicitur 5. Ethic. c. 1.

2.ª Conclusio. Inter alias virtutes morales quæ sunt circa passiones, post justitiam primum locum tenet fortitudo.

Probatur. Illa virtus in qua post justitiam magis relucet bonum rationis, est præcipua post justitiam. Sed in fortitudine, post justitiam magis et prius relucet bonum rationis. Ergo fortitudo, post justitiam, primum tenet locum inter alias virtutes morales.

Minor prob. In virtute, quæ magis subdit rationi motus appetitus, magis relucet bonum rationis quod est, ut ei motus inferiorum virium subjiciantur. Sed fortitudo magis subjicit motus sensitivi appetitus rationi, quam aliæ virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Ergo in fortitudine magis relucet bonum rationis.

Minor hujus prob., quia fortitudo subdit rationi motum appetitus sensitivi in his, quæ ad vitam et mortem pertinent,

quod est maximum pertinens ad hominem.

Et confirmantur ambæ conclusiones, quia Phil. 1. Rhet. c. 9. dicit, quod *necesse est maximas esse virtutes, quæ sunt aliis honoratissimæ.*

3.ª Conclusio. Post justitiam et fortitudinem ordinatur temperantia.

Prob. Quia temperantia subjicit rationi appetitum, circa ea, quæ immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis, et venereis.

Coroll. Et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

4.ª Conclusio. Aliæ virtutes morales possunt esse digniores secundum quid, quatenus præbent ornamentum, vel adminiculum his principalibus virtutibus.

Manifestatur. Nam sicut licet substantia sit simpliciter nobilior accidente, tamen accidens secundum quid potest esse nobilius substantia, quatenus perficit substantiam in aliquo esse accidentali; ita licet quatuor virtutes prædictæ sint simpliciter cæteris nobiliores, tamen aliæ secundum quid possunt nobiliores dici, ratione dicta, et patebit magis in solutione argumentorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior, et ratio negationis est, quia liberalitas fundatur super justitiam. Ad hoc enim ut aliquid det de proprio, oportet ut secernatur prius per justitiam proprium á non proprio, et tunc poterit quis dare alteri de proprio, et ideo liberalitas sine justitia esse non potest. Per justitiam igitur unicuique redditur proprium, quod ei debetur et per liberalitatem datur alteri illud, quod danti factum est proprium per justitiam. Unde liberalitas est quoddam ornamentum justitiæ, ex quo potest concludi solum, quod liberalitas est nobilior justitia, secundum quid, eo modo quo ornamentum est nobilius ornato.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod patientia dicitur, habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium quod facit charitas, neque solum iram quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum, et ideo in hoc est perfectior, et maior; quia in hac materia extirpat radicem: non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ, sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur: est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non potest esse magnanimitas, nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur 4. Ethic. c. 3. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum, et sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Pro negativa. = Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales.

1. Virtus, cui imperat alia virtus, non est maxima inter virtutes. Sed sapientiæ imperat prudentia. Ergo sapientia non est maxima inter virtutes intellectuales.

Maior probatur, quia imperans maius est eo, cui imperatur.

Minor prob. Politica præordinat *quale disciplinarum debituu est esse in civitatibus, et quale unumquodque addiscere, et usque quo,* ut dicitur 1. Ethic. cap. 2. Sed politica ad prudentiam pertinet, ut dicitur 6. Ethic. c. 8. et sapientia inter disciplinas continetur. Ergo sapientiæ imperat prudentia.

2. Virtus, quæ ordinat hominem ad felicitatem, maior est ea quæ non ordinat hominem ad felicitatem. Sed pru-

dentia, et non sapientia, ordinat hominem ad felicitatem. Ergo prudentia et non sapientia est maxima.

Maior patet quia de ratione virtutis est ut ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur 7. Phys. tex. 17.

Minor prob., quia prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur. Sapientia autem non considerat actus humanus, quibus ad beatitudinem pervenitur.

3. Perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut Aug. distinguit 12. de Trin. cap. 14. Ergo scientia perfectior est, quam sapientia.

Antec patet. Quia divina sunt incomprehensibilia, ut dicitur Job. 36. *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.*

Conseq. prob., quia quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior.

4. Habitus, qui ex primis principiis concludit conclusiones, non est maior habitu, qui est circa veritatem ipsorum primorum principiorum. Sed sapientia ex primis principiis concludit conclusiones, sicut cæteræ scientiæ. Ergo sapientia non est maior habitu intellectus, qui est circa ipsam veritatem primorum principiorum.

Maior prob., quia cognitio principiorum maior est, quam cognitio conclusionis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. 2. Ethic. c. 7. dicit: quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.*

Determinatio.

Conclusio. Sapientia est maxima inter virtutes intellectuales.

Prob. Virtus, cujus objectum præcedit inter objecta omnium virtutum intellectualium, est maxima inter intellectuales virtutes. Sed sapientiæ objectum præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium. Ergo sapientia est maxima inter virtutes intellectuales.

Maior prob., quia magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objeto.

Minor vero prob., quia sapientia considerat altissimam causam, quæ est Deus.

Corol. Ex quo sequitur quod sapientia habeat judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus sit ordinare omnes, et ipsa sit quasi architectonica respectu omnium.

Prob., quia per causam judicatur de effectu, et per primam causam superiorem de causis inferioribus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Cum enim prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam: impossibile est, quod prudentia sit maior virtus, quam sapientia, et ei possit imperare, sed potius é converso sapientia imperat prudentiæ: quia *spiritualis homo judicat omnia, et á nemine judicatur*, ut dicitur 1. Corinth. 2. Non enim prudentia debet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia. Ad probationem dicitur quod prudentia imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc, prudentia vel politica est ministra sapientiæ, introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarus ad regem.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod prudentia considerat ea, quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile, et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ: sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti quod, est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio, seu participatio futuræ

eli citatis, et sic propinquius se habet ad felicitatem, quam prudentia.

Ad 3. Dicitur ad anteced., et ad ejus probationem, quod una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobilior, aut propter certitudinem. Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate, et nobilitate illa, quæ est certior, erit maior virtus. Sed illa, quæ est minus certa de altioribus et maioribus, præfertur ei, quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philos. dicit 2. de cœlo tex. 60. quod *magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili et topica ratione.* Et 1. de partibus animalium cap. 5. dicit, quod *amabile est magis parvulum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio homini, maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio, sed hoc solius Dei est, ut 1. Met. cap. 7. dicitur; sed tamen illa modica cognitio, quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad 4. Dicitur ad maoirem, quod aliquem habitum esse circa veritatem primorum principiorum contingit dupliciter. Uno modo, per hoc quod veritas ipsorum apprenditur, apprehendendo terminos ipsorum. Alio modo per hoc quod judicatur de terminis, et veritate eorumdem principiorum. Habitus igitur qui est circa veritatem primorum principiorum apprehendendo ipsam, est quidem nobilor habitu conclusionis, non autem est nobilior habitu, qui judicat de terminis, et veritate primorum principiorum. Nobilius enim est judicare de primis principiis, eaque defendere, quam ea solum apprehendere. Tunc ad minorem dicitur, quod sapientia non solum ex primis principiis conclusiones deducit, ut scientiæ faciunt, sed ulterius de veritate primorum principiorum judicat. Unde sapientia excedit, et scientias, et etiam habitum principiorum, qui est intellectus.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas.

Pro negativa.=Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas.

1. Sicut se habent virtutes intellectuales ad morales, sic se habet fides ad spem et charitatem. Sed virtutes intellectuales sunt maiores virtutibus moralibus, ut dictum est art. 3. huius quæst. Ergo fides est maior spe et charitate.

Maior prob., quia sicut virtutes intellectuales sunt in intellectu, et morales in appetitu, ita etiam fides est in intellectu, et spes et charitas in voluntate, ut dictum est quæst. 62. art. 3.

2. Quod se habet ex additione ad aliquid, est maius eo. Sed spes se habet ex additione ad charitatem. Ergo spes est maior charitate.

Minor prob., quia spes præsupponit amorem, et addit quemdam motum protensionis in rem amatam, ut August. dicit in Ench. cap. 8.

3. Causa est potior suo effectu. Sed fides et spes sunt causa charitatis. Ergo fides et spes sunt maiores charitate.

Minor prob., quia Glossa in c. 1. Math. dicit quod *fides generat spem et spes charitatem.*

PRO AFFIRMATIVA.

Apost. 1. Cor. 13, dicit: *nunc autem manent fides, spes charitas, tria hæc: maior autem horum est charitas.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas est maxima inter virtutes theologica.

Prob. Virtus theologica, quæ propinquius se habet ad objectum theologicarum virtutum, est maxima inter eas. Sed charitas propinquius se habet ad objectum virtutum theologicarum. Ergo charitas est maxima inter theologicas virtutes.

Maior patet ex differentia, quæ es

inter virtutes theologicas, et morales quoad causam majoritatis: magnitudo enim virtutis moralis secundum speciem sumitur ex objecto, ita ut illa sit maior, cujus objectum est nobilius. Magnitudo autem unius virtutis theologicæ, respectu alterius, non potest sumi ex nobiliori, vel ignobiliori objecto, sed ex majori, vel minori propinquitate virtutum ad idem objectum. Et ratio hujus est, quia omnium theologicarum virtutum est idem objectum, quod est Deus. Unde earum distinctio et magnitudo, ex majori et minori propinquitate ad idem objectum est desumenda. Illa igitur virtus, quæ propinquius se habet ad Deum, est maior inter theologicas virtutes.

Minor prob., quia fides et spes important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto: est enim fides de non visis, et spes de non habitis. Amor vero charitatis est de eo quod jam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1. Joan. 1. *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Non enim est eadem ratio de fide respectu spei et charitatis, sicut est de virtutibus intellectualibus (et præcipue de prudentia, de qua magis videtur, cum magis ad morales ordinem habeat) respectu moralium. Et hoc dupliciter manifestatur. Primo: nam virtutes intellectuales, et morales habent pro objecto ea, quæ sunt infra hominem. Fides, vero spes et charitas habent pro objecto ea, quæ sunt supra hominem. In his, quæ sunt infra hominem, nobilior est cognitio quam dilectio, in his vero, quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Et ratio est, quia cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente, dilectio vero fit secundum quod amans trahitur ad rem amatam. Quando igitur intelligit homo ea quæ sunt infra ipsum, ea quæ intelliguntur, elevantur ad similitudinem cognoscentis; quando vero homo amat ea quæ sunt infra se, ipse amans trahitur ad ea quæ sunt infra se. Unde patet quod cognitio eorum, quæ sunt infra se, est nobilior quam eorumdem amor. In his autem, quæ sunt supra hominem, oppositum accidit. Cum enim homo intelligit ea quæ sunt supra se, assimilat ea sibi, et sic quodammodo ea vilificat: quando vero ea amat, elevatur homo, et trahitur ad ipsa, et sic nobilitatur. Ex quibus patet quod virtutes, quæ habent objectum supra hominem (ut sunt theologicæ) nobiliores sunt hæ, quæ sunt in voluntate, quam quæ sunt in intellectu. Virtutes vero quæ habent objectum infra hominem, nobiliores sunt, quæ sunt in intellectu, quam quæ sunt in voluntate, et propter hoc non est eadem ratio de fide respectu charitatis, sicut de prudentia respectu virtutum moralium.

Secundo ostenditur disparitas rationis, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales pertinentes, et ideo prudentia est nobilior virtutibus moralibus: fides autem non moderatur motus appetitivos tendentes in Deum, qui motus pertinent ad spem et charitatem, sed solum ostendit objectum. Et quia motus charitatis excedit cognitionem humanam juxta illud ad Ephes. 3 *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*, ideo charitas est perfectior fide.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod spes non præsupponit charitatem, sed amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ, quo quidem amore magis se amat, qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est.

Ad 3. Dicitur ad majorem, quod est vera de causa perficiente, non de causa disponente; sic enim calor ignis esset potior, quam anima ad quam disponit ma-

teriam; quod tamen est falsum. Et ad majorem dicitur, quod fides generat spem, et spes charitatem, secundum quod una disponit ad alteram.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 66.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, Ecclesia, et Maximo fuisse insinuatum; quod una virtus est maior altera. A S. Eccl. quidem per hoc: quod B. Virgini canit. «Tu sola sine exemplo placuisti domino nostro.» Rationem enim virtutum in ea existentium hoc ipsi dicit. Nec obstat; quod hoc potest ei dicere ratione maternitatis tantæ, scilicet Dei, cum virginitate tanta conjunctæ: quia hoc non tollit, quod et ratione virtutum in ea existentium hoc idem ei dicatur; immo illud unum de maternitate trahit secum hoc aliud de virtutibus. Dicit namque Petrus Damianus in serm. de nativ. ejus. «Intemerata, et gloriosa virgo Maria, palatium regis æterni, gazophilacium thesauri, quo sumus de cruenti prædonis servitio comparati, si non sequeretur humilitatem Christi, numquam aliquo modo pertingeret ad celsitudinem Christi; si injuncta mandata contemneret, ad promissa præmia nullatenus perveniret.» Dum ergo Ecclesia dicit: «Tu sola sine exemplo placuisti Domino nostro.» significat; quod B. Virgo virtutes, quibus placuit Deo, habuit in tanto gradu: in quanto nulla alia creatura pura: unde simul consignificat, quod una virtus est major altera. A B. Maximo autem per hoc, quod dicit in serm. Apost, «Petrus et Paulus videntur præ cæteris peculiari quadam in Salvatore fidei virtute præcellere.» Quod et Ecclesia sancta in celebritate ipsorum Apost. innuit, se sentire: ut patet intelligentibus eorumdem præconia, quæ tunc ex Ecclesiastica consuetudine solemniter canuntur. Quanti autem valeat Ecclesiæ consuetudo, patet 2. 2. q. 10. art. 12. corp. prin. A scripturis quoque insinuatur idem: ut *Math.* 5. *Prove.* 16. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item Matth. 6. 8. 14. 16. *Modicæ fidei quare*, etc. quoniam etc. quanto magis, etc. etc. Quo contra de Centurione ibi c. 8. *Non inveni tantam fidem*, etc. et de Chananeæ c. 12. *O mulier magna est fides tua.* Item Apo. *Modicam habes virtutem. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Aug. quod virtutes omnes unius hominis sunt æquales. A D. Aug, quidem; ut *in arg. cont.* A scripturis vero Luc. 1. «Puer crescebat, et confortabatur spiritu.» Item 1. Reg. 2. «Samuel proficiebat, atque crescebat, et placebat tam Deo, quam hominibus.» Tale enim crementum tum Joannis Baptistæ, tum Samuelis est crementum (ut ibi consideranti patet) virtutum, seu spiritualis vitæ, qua placet quis Deo, factum proportionaliter ad crementum corporis. Qualis autem sit proportio crementi corporalis ad spirituale; vide in tex. circa *secundam* conclusionem. Item per dictum Ephes. 4. *In charitate crescamus.* Crescente enim charitate, oportet et alias virtutds crescere formaliter, quoniam charitas est mater, et forma virtutum. 2. 2, *q.* 23. *art.* 8. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod virtutes intellectuales præeminent, et non præeminent moralibus. Quod quidem præemineant, ut per dictum Daniel. 12. «Alii evigilabunt in vitam æternam. Qui autem docti fuerint, fulgebunt, quasi splendor firmamenti.» His enim verbis tribuitur claritas specialis doctis: licet omnibus sanctis una cum istis tribuatur vita æterna. Claritas autem illa specialis

nobilitatem quamdam doctrinæ, ideoque virtutum intellectualium supra morales, quas alii cum istis habent, importat. Nec obstat huic proposito, quod illa claritas specialis idcirco datur doctis, quia ultra morales communes cum aliis habuerunt doctrinam, hoc, inquam, non obstat; quia nunc non fit vis in eo, quod isti præ cæteris sibi similibus in moralibus habuerunt doctrinam, sed fit vis in hoc, quod doctrinæ virtutes intellectuales significanti pro præmio redditur illud, quod de se dicit dignitatem cum quadam præeminentia conjunctam. Nam splendor firmamenti importat simul utrumque: dignitatem, seu claritatem ratione splendoris, præeminentiam ratione firmamenti. Quod vero non præemineant, insinuatur per d. Eccl. 25. « Quam magnus, qui invenit sapientiam, et scientiam, sed non est super timentem Dominum. » Timens enim Deum quis constituitur per virtutes morales. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Philos. quod justitia est præcipua inter virtutes morales. A Philos. quidem : ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Rom. 6. « Exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem. » Ex eo siquidem, quod nomine justitiæ significantur ibi omnes virtutes morales, utpote quibus venitur in sanctificationem, datur á scriptura intelligi scholasticis theologicis, quod justitia est præcipua inter virtutes morales. Item per ly « Attendite, ne faciatis justitiam vestram coram hominibus ut videamini ab eis. » Matth. 6. Ibi enim per justitiam virtutes morales cointelligit, tamquam á principaliori inter ipsas faciens denominationem. Ac si apertius dixerit. Attendite, ne actus virtutum moralium nomine justitiæ importatorum, ut contextus mox de actibus orandi, eleemosynas dandi, jejunandi tractans innuit, faciatis propter vanam gloriam. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, Aug. et Phil. quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A D. Aug. autem per dictum suum ad Deum in lib. 5. Conf. «Infelix homo, qui scit omnia illa, *scilicet creaturas*, te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te, et illa novit, non propter illa beatior est sed propter te solum beatus. » Cum enim sapientia sit circa Deum, scientia autem, et intellectus circa res creatas, patet : quod D. Augustinus per hoc, quod vehementissime præfert cognitionem de Deo cognitioni de creatis, scholasticis acutis aperit abunde, quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A scripturis vero per dictum Hiere. 9. « Non glorietur sapiens in sapientia sua, et fortis in fortitudine sua, et dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, qui gloriatur scire, et nosse me. » Cum enim sapientia virtus habeat Deum pro objecto, idest, circa notitiam Dei versetur ; et hic per talem pbrasim loquendi intendat scriptura præferre omnibus rebus ipsam sapientiam virtutem, idest, scire, et nosse Deum, constat : quod, si sapientiam rebus omnibus præferat, etiam eamdem aliis virtutibus intellectualibus præponit. Cæterum quoad literam Hieremiæ nota : quod per ly *sapiens in sapientia sua*, non intelligit sapientiam virtutem, sed sapientiam vitium, scilicet vel qua quis est sapiens apud semetipsum, contra illud Proverb. 3. *Ne sis sapiens apud te* ; Vel quæ est terrena, animalis, diabolica, *Jacob.* 3. de qua dicitur 1. Cor. 1. *Perdam sapientiam sapientum. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod charitas est maxima virtutum theologicarum. Ut 1. *Corin.* 13. secundum quod *in arg. cont.* Item per dictum Mat. 22. « Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? ligatis manibus, et pedibus, mittite eum in tenebras exteriores. Et cap. 25. Quinque fatuæ exierunt obviam sponso, et sponsæ cum lam-

padibus sine oleo in vasis suis. » Quibus dicentibus *Domine, Domine, aperi nobis*, respondit sponsus. *Amen dico vobis. Nescio vos.* Habet enim fidem is, qui intraverat ad nuptias, quas fecerat rex filio suo: quoniam hoc intrare erat credere in Christum propter nos incarnatum : habebat et spem, quoniam in numero discumbentium erat, tamquam sperans, se perventurum ad visionem sponsi: sicut illi : sed, quia non habebat vestem nuptialem, idest charitatem. ideo exclusus est á salute credita et sperata. Virgines item illæ fatuæ habebant fidem veram, quoniam *exire obviam sponso, et sponsæ*, est credere in Christum sponsum, secundum quod docet sancta Ecclesia sponsa : habebant et spem, quoniam ideo virginitatem servaverunt, lampades ornatas, idest bona opera de genere suo, acceperant, moram facientem sponsum sustinuerant, quia intrare cum ipso ad nuptias consummatæ gloriæ sperabant: sed, quia *oleum in vasis suis*, idest charitatem in cordibus suis *non habebant*, ad quod significandum responsum est illis, *nescio vos*, ideo á cœlesti convivio exclusæ fuerunt. Scriptura igitur per hoc, quod charitatem, non autem solam fidem cum spe salvare describit ; scholasticis acutis indicatum esse voluit: quod charitas est virtutum theologalium maxima. Virtus enim illa maior est, quæ salvat. quam quæ non salvat. *Secundo* vides quomodo ex iis, bene pensatis et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

De duratione virtutum post hanc vitam.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEPTIMA,

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Secundo, utrum virtutes intellectuales.

Tertio, utrum fides.

Quarto, utrum remaneat spes.

Quinto, utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.

Sexto, utrum maneat charitas.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Pro negativa.=Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

1. In angelis ridiculum est ponere morales virtutes, ut dicitur 10. Ethic. c. 8. Sed homines in statu gloriæ erunt sicut angeli, ut dicitur Matth. 22. Ergo in hominibus post hanc vitam non erunt virtutes morales.

2. Vita activa non manet post hanc vitam. Ergo nec virtutes morales manent post hanc vitam.

Antec. patet, quia Gregor. 6. Moral. c. 28. dicit, quod *activæ vitæ opera cum corpore transeunt.*

Conseq. prob., quia virtutes morales perficiunt hominem in vita activa.

3. Irrationales partes animæ corrumpuntur, corrupto corpore. Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

Antec. patet, quia irrationales partes animæ sunt actus corporalium organorum.

Conseq. prob., quia temperantia, et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut dicitur 3. Ethic. c. 10.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sap. 1. dicitur quod *justitia perpetua est, et immortalis.*

Determinatio.

Tullii sententia.

Tullius (ut refert Aug. 14. de civ. Dei c. 9., posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines dicebat esse beatos *sola cognitione naturæ, qua nihil est*

melius, aut amabilius, ut Aug. ibidem dicit, *ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas.*

Augustini vera sententia.

Ipse Aug. ibidem determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo.

Distinctio. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod in hujusmodi virtutibus est aliquid quasi materiale, et aliquid quasi formale. Materiale quidem in eis est inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones, vel operationes, secundum aliquem modum. Et quia istæ modus determinatur á ratione, ideo formale in virtutibus est ordo rationis.

1.ª Conclusio. Virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis.

Manifestatur. Quia in futura vita non habebunt locum concupiscentiæ, et delectationes ciborum et venereorum, neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis, neque etiam communicationes et distributiones rerum, quæ veniunt in usum præsentis vitæ, quæ omnia sunt materia virtutum moralium.

2.ª Conclusio. Virtutes morales, quantum ad id quod est formale in eis, remanebunt perfectissimæ in beatis post hanc vitam.

Prob. Quia ratio unuscuiusque rectissima erit circa ea, quæ ad ipsam pertinent, secundum statum illum, et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his, quæ ad statum illum pertinent.

Et confirmatur utraque conclusio authoritate Aug. ibidem dicentis quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum molorum, temperantia sine repugnatione libidinum: ut prudentiæ sit, nullum bonum Deo præponere, vel æquare: fortitudinis ei firmissime inhærere: temperantiæ, nullo defectu noxio delectari.* De justitia vero manifestius est, quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo: quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet, esse subditum superiori.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod Phil. loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis sicut de justitia quantum ad communicationes, et distributiones: de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula: de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Ad 2. Similiter dicitur quod ea, quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod status post hanc vitam est duplex. Unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt á corporibus separatæ. Alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt, unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est. Unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu, nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia quædam harum virtutum, ut dictum est 1. par. quæst. 77. art. 8. Sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est quod est perpetua, et immortalis tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Pro negativa.=Videtur quod non virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam.

1. Scientia non remanebit post hanc vitam. Ergo pari ratione nec aliæ virtutes intellectuales manebunt.

Antec. prob., quia inquit Apost. 1. Corinth. 13 *scientia destruetur.*

Conseq. prob., quia ratio, quare scientia destruetur, assignatur ab Apostolo ibidem, quia ex parte cognoscimus, idest cognitio scientiæ est imperfecta, et ideo destruetur. Sed sicut cognitio scientia est inperfecta in hac vita, ita et cognitio aliarum virtutum intellectualium. Ergo ea ratione, quia scientia destruetur, destruentur et aliæ virtutes intellectuales.

2. Ex aliqua forti transmutatione potest corrumpi scientia, ut Phil. dicit in præ. qualit. Sed in morte fit maxima transmutatio. Ergo in morte cessat scientia.

3. Actus intellectus non videtur esse post hanc vitam. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Anteced. patet., quia phantasmata, sine quibus *nihil intelligit anima*, ut Phil. dicit 3. de anim. text. 30. post hanc vitam non manent: cum non sint nisi in organis corporeis.

Conseq. prob., quia virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Unde non existente, non possunt remanere virtutes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit, vel passus est; secundum illud Lucæ. 16, *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinent ad scientias, et ad alias virtutes intellectuales.

Determinatio.

Avicennæ opinio.

Opinio Avicennæ fuit, quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit, nec est aliqua conservatio specierum, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet memorativa et imaginativa; et quia hujusmodi vires corrumpuntur, corrupto corpore, ideo secundum hoc scientia nullo modo remanebit corrupto corpore, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Reprobatio.

Sed hæc opinio est contra sententiam Aristot. 3. de anima tex. 8. qui dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum sit singula sicut sciens, cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.*

Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Verum tamen est quod phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles corrupto corpore, corrumpuntur. Sed de hac Avicennæ sententia diffuse dictum est in 1. parte, quæst. 79. art. 6., ubi reprobata fuit, rationibus hic etiam adductis, propterea ibi est videnda.

Vera sententia.

Distinctio. In scientia quæ in hac vita habetur, duo est considerare. Unum est quasi formale. Alterum quasi materiale. Quod est quasi formale in scientia, sunt species intelligibiles. Materiale vero, sunt phantasmata, sine quibus non possumus in hac vita intelligere.

1.ª Conclusio. Virtutes intellectuales manent post hanc vitam, quantum ad id, quod est formale in eis.

Prob., species intelligibiles manent, ut probatum est. Ergo virtutes intellectuales, quoad suum formale, manent post hanc vitam.

Conseq. prob., quia species intelligibiles se habent in virtutibus intellectualibus, sicut formale.

2.ª Conclusio. Virtutes intellectuales, quantum ad materiale, non manent destructo corpore.

Prob. Phantasmata non manent destructo corpore, ut prima parte dictum est, quæst. 85. art. 1. Ergo virtutes intellectuales, destructo corpore, non manent quoad materiale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Manebit enim scientia, quoad suum formale. Ad probationem dicitur quod verbum Apostoli est intelligendum, quantum ad id, quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad 2. Dicitur quod probat scientiam non manere, sed corrumpi, quoad suum materiale, cum quo stat, ut remaneat quantum ad formale, ut dictum est.

Ad 3. Negatur antec. Ad prob. dicitur quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi, quam per conversionem ad phantasmata, ut dictum est 1. par. qu. 8. 9. art. 1. Et sic scientia manet non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus ut dictum est, art. præced.

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Pro affirmativa.=Videtur quod fides maneat post hanc vitam.

1. Scientia manet post hanc vitam, ut dictum est art. præced. Ergo multo magis manet fides.

Conseq. prob., quia fides nobilior est, quam scientia.

2. Si fides non remaneret post hanc vitam, sequeretur quod nulla alia virtus remanere posset.

Conseq. prob., quia remoto fundamento, non remanet id quod superædificatur. Sed fides est fundamentum omnium aliarum virtutum, secundum quod dicit Apost. 1. cor. 3. *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est *fides Christi Jesu*. Ergo sublata fide, nulla virtus potest remanere.

3. Cognitio perfecta et imperfecta possunt esse simul in eodem. Sed fides et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Ergo fides post hanc vitam potest esse simul cum cognitione gloriæ.

Maior prob. Quia in angelo simul est cognitio matutina quæ est perfecta, et vespertina, quæ est imperfecta : et homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illi qui sunt in gloria, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet in gloria.

Conseq. prob., quia per fidem ambulamus, et peregrinamur, ut dicitur 2. Cor. 5.

Determinatio.

Distinctio. Fidem manere post hanc vitam in statu gloriæ, potest duobus modis intelligi. Uno modo ut fides secundum substantiam maneat, remota imperfectione, quam nunc habet, quæ est, ut sit de non visis. Alio modo ut maneat secundum substantiam, et cum imperfectione, quam nunc habet, et ita, hoc quæsitum duplicitem sensum habere potest.

Primus est, an fides secundum substantiam maneat in patria, remota tamen imperfectione quam habet in hac vita. Alius est utrum fides manet eo modo, quo est in via, simul cum visione gloriæ.

1.ª Conclusio. Fides non potest manere in patria, eadem numero facta de imperfecta perfecta.

Prob. Idem secundum idem non potest simul esse perfectio et imperfectio. Sed si fides eadem numero maneret in patria, facta perfecta; sequeretur quod idem secundum idem esset perfectio et imperfectio. Ergo impossibile est quod fides eadem numero maneat in patria facta perfecta.

Maior prob. Unum oppositum de sui ratione excludit alterum oppositum. Sed perfectio et imperfectio sunt opposita, quatenus includunt affirmationem et negationem. Ergo idem secundum idem non potest esse perfectio et imperfectio.

Minor prob. Præmittendo quod imperfectio aliquando est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi et bovis; quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quadoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum et ebrietatem, vel aliquid hujusmodi.

Est autem differentia inter imperfectionem, quæ est de ratione speciei, et quæ non est de ratione speciei, quod illa non potest removeri ab eo cuius est imperfectio, quia unum individuum, idem numero manens, non potest transferri de una specie in aliam; inde est quod tali imperfectione ablata, tollitur species rei: sicut equus jam non esset equus, si esset rationalis.

Ista vero potest removeri, manente substantia rei, cujus erat imperfectio, ut patet de eo qui propter somnum habet usum rationis impeditum; remoto enim somno, manet idem homo cum usu rationis.

Tunc prob. minor. Imperfectio quæ convenit fidei est de ratione speciei ipsius fidei. Ergo non potest ab ea removeri, manente substantia ipsius fidei. Ergo si fides in patria maneret eadem numero facta perfecta, esset secundum idem perfecta et imperfecta.

Antec. hoc prob., quia non visum quod est imperfectio fidei, ponitur in ejus definitione. Dicitur enim Heb. 11. Fides est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, et August. serm. 27. de verb. Apost. dicit. *Quid est fides? Credere quod non vides.*

Conseq. prima patet ex differentia, quæ reperitur inter perfectionem, quæ est de ratione speciei, et quæ non est de ratione speciei.

Secunda vero conseq. patet. Quia fides erit imperfecta ex sua substantiali imperfectione, et perfecta per suppositionem quæ fit, quod in patria fiat perfecta.

2.ª Conclusio. Impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Prob. Notitia perfecta et imperfecta ex parte subjecti, impossibile est ut sint simul in eodem subjecto. Sed fides in sui ratione habet imperfectionem ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit. Beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id, in quo beatificatur. Ergo impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Maior manifestatur ex differentia, quæ est inter notitiam perfectam, vel imperfectam ex parte objecti, subjecti et medii. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter. Uno modo modo ex parte objecti cognoscibilis. Alio modo ex parte medii. Tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis, nam cognitio matutina est de rebus, secundum quod habent esse in verbo. Cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt

secundum perfectum et imperfectum cognitio, quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides, et scientia: nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum, cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est, quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc, quod habet infirmam inhæsionem; deficit vero á scientia in eo, quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt esse simul secundum idem: sed ea quæ differunt, secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt esse in aliquo alio. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti, nullo modo possunt esse de eodem objecto, possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subjecto: nihil enim prohibet quod unus homo simul, et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio, sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto, et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, et demonstrabile. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti, quales sunt cognitio patriæ, et fidei, sint simul in eodem subjecto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti: quia ejus objectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem minoris dicitur, quod fides est fundamentum, quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo quando perficietur cognitio erit perfectius fundamentum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti, vel ex parte medii possunt esse simul in eodem subjecto; sed perfecta et imperfecta ex parte subjecti non possunt esse in eodem subjecto, ut dictum est. Et ad minorem dicitur, quod fides, et visio gloriæ differunt secundum perfectionem et imperfectionem ex parte subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ.

1. Virtutes morales manent post hanc vitam, ut Aug. 14. de Trinit. cap. 9. dicit. Ergo multo magis spes manet post hanc vitam.

Conseq. prob., quia spes nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales.

2. Timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; in damnatis vero timor pœnarum. Ergo pari ratione spes potest permanere.

Conseq. prob., quia spei opponitur timor.

3. In beatis est desiderium futuri boni. Ergo in beatis potest esse etiam spes.

Antec. prob., quia in beatis est desiderium futuri boni, quantum ad gloriam corporis, quam anima beatorum desiderant, ut Aug. dicit lib. 12. super Gen. ad lit. cap. 35. et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccl. 24. *Qui edunt me, adhunc esurient*, et

1. Petri 1. *In quem desiderant angeli prospicere.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui vident id quod est objectum spei, non sperant. Sed beati vident id, quod est objectum spei scilicet Deum. Ergo beati non sperant.

Maior prob., quia Apost. Rom. 8. dicit: *quod videt quis quid sperat?*

Determinatio.

Conclusio. Spes non manet post mortem in statu gloriæ.

Prob. Id quod de sui ratione importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto, opposita perfectione perfecto. Sed spes importat de sui ratione imperfectionem. Beatitudo vero gloriæ perficit subjectum, perfectione opposita imperfectioni spei. Ergo spes non potest remanere simul cum beatitudine.

Maior prob. Tum ex his quæ dicta sunt art. præced. in quo probatum est quod fides, quia importat imperfectionem, non potest esse simul cum visione patriæ, quæ est perfectio opposita imperfectioni fidei; tum etiam á simili: sicut enim motus, quia importat imperfectionem subjecti, cum de sui ratione sit actus existentis in potentia, quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; ita spes quæ est motus quidam, ad id quod non habetur, cum jam illud habetur, cessat spes.

Minor prob., quia spes secundum suam rationem est de eo, quod non habetur; in beatitudine vero habetur jam illud, quod prius erat speratum, scilicet divina fruitio quæ est perfectio, ad quam tendimus per spem. Unde habita divina fruitione, cessat motus spei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod spes est nobilior virtutibus moralibus, quantum ad objectum, quod est Deus, sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis; sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ secundum quam non manent: non enim virtus moralis perficit appetitum, solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id, quod præsentialiter habetur.

Ad 2. Dicitur ad anteced., quod timor est duplex: servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Filialis vero timor habet duos actus scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad nunc actum non manet: separari enim à Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Proverb. 1. *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est, et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ, quam in beatis spes gloriæ: quia in damnatis erit successio pœnarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris; sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum, et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor: nam sicut suprà dictum est, timor numquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit, unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri, dicitur timor.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod quantum ad gloriam animæ, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum ratione jam dicta: dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii, et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo. Neque se-

cundum quod spes est virtus theologica: sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum. Neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est: bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis, qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est, ut emat: et similiter illi, qui habent gloriam animæ non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel spei maneat in gloria.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliquid fidei, vel spei maneat in gloria.

1. Remoto eo quod est proprium, remanet quod est commune. Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine scilicet, ipsa cognitio, et aliquid quod sibi est proprium scilicet ænigma: est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

Maior prob. Quia ut dicitur in libro de causis, prop. 1. *Remoto rationali, remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens.*

2. Lumen imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto. Sed fides est quoddam spirituale lumen imperfectum, respectu luminis gloriæ. Ergo adveniente lumine perfecto gloriæ, remanet lumen imperfectum fidei.

Maior prob., quia non extinguitur candela, superveniente lumine solis.

Minor prob., nempe quod fides sit lumen, quia dicitur Ephes. 1. *Illuminatos oculos cordis vestri, in agnitionem Dei.* Quod vero sit imperfectum respectu luminis gloriæ, quia dicitur in Psal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.*

3. Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia sed solum ejus actus. Sed in patria subtrahitur materia, sive objectum fidei quod erat veritas prima non visa. Ergo poterit remanere, non quidem actus fidei, sed saltem habitus.

Maior prob., quia homo potest habere habitum liberalitatis, etiam amissa pecunia, licet actum non possit tunc habere.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Simplex, vel totum tollitur, vel totum remanet. Sed fides est habitus simplex. Ergo aut totaliter tollitur, aut totaliter remanet. Sed non totaliter remanet; cum evacuetur, ut dictum est art. 3. Ergo totaliter tollitur, et nihil ejus remanet.

Determinatio.

Quorumdam opinio.

Quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Judicium de hac opinione, et vera sententia.

Distinctio. Fidem et spem manere, vel non manere quoad aliquid in patria, potest dupliciter intelligi. Uno modo ut maneant secundum aliquid idem numero vel specie. Alio modo ut maneant secundum aliquid idem genere tantum.

1.ª Conclusio. Spes non manet in patria, nec secundum aliquid idem numero, nec specie, vel genere, sed totaliter tollitur.

Prob. Quod manet in beatitudine secundum aliquid idem, debet convenire saltem genere cum beatitudine. Sed spes non convenit cum beatitudine, secundum aliquid in genere. Ergo spes totaliter tollitur in gloria.

Minor prob., quia spes comparatur ad beatitudinem, sicut motus ad quietem in termino, qua adveniente, totaliter tollitur motus: et in hoc bene dixit supradicta opinio, ponens quod spes totaliter tollitur.

2.ª Conclusio. Fides manet in pa-

tria secundum aliquid idem genere.

Prob. Quia fidei conditio convenit in genere cum visione patriæ; et si sic voluit intelligere dicta opinio, etiam in hoc bene dixit quod fides manet, quantum ad substantiam.

3.ª Conclusio. Fides non potest manere in patria quoad aliquid idem numero, vel specie.

Prob. Remota differentia alicujus speciei, non potest remanere substantia generis eadem numero. Sed in patria removetur differentia speciei ipsius fidei scilicet ænigma. Ergo impossibile est ut maneat fides in patria, secundum aliquid idem numero, vel specie, ita ut quæ prius fuerat ænigmatica postea sit visio aperta.

Maior prob. á simili, et á dissimili. A simili quidem, quia remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem color numero sit quandoque albedo, et quandoque nigredo.

Secundo prob. ex differentia, quæ est inter materiam et formam, ex una parte, et genus et differentiam ex altera. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis, eadem numero differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Et ratio est quia genus, et differentia non sunt partes speciei, alioquin non prædicarentur de specie, sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia, et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus: sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam, rationale quod habet intellectivam, homo vero quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde remota differentia fidei, impossibile est ut maneat fides eadem secundum substantiam.

AD ARGUMENTA.

Ad. 1. Dicitur ad maiorem, quod remoto proprio, remanet commune, non secundum idem numero, sed genere. Et ad probationem dicitur, quod remoto rationali, non remanet unum idem, numero, sed solum idem genere.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod est vera quando imperfectio unius luminis non opponitur perfectioni alterius, ut de lumine candelæ et solis dictum est; si vero imperfectio imperfecti luminis opponatur perfectioni alterius, non possunt esse simul. Et quia imperfectio luminis fidei opponitur perfectioni luminis gloriæ, ex parte subjecti, ut probatum est articulo 8., ideo fides non remanet in patria, secundum aliquid idem numero.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod est vera quando tollitur materia habitus, et remanet potentia ad talem actum, ut de liberali accidit, quando amittit pecuniam. Si vero tollatur, non solum objectum, sed etiam facultas ad talem actum, ut fit in beatis á quibus tollitur, posse amplius ænigmatice videre, tunc maior non est vera; ideo non remanet habitus fidei in beatis.

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria.

1. Quod est imperfectum, non manebit in gloria. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo charitas non manebit in statu gloriæ.

Maior patet, quia 1. Cor. 13. dicitur:

Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, idest quod est imperfectum.

2. Non est idem objectum charitatis viæ et patriæ. Ergo charitas viæ non manet in patria.

Antecedens prob., quia objectum amoris est bonum aprehensum. Apprehensio autem viæ est alia ad apprehensione patriæ. Ergo est aliud objectum charitatis viæ et patriæ.

Conseq. prob., quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta.

3. Charitas viæ non est ejusdem rationis cum charitate patriæ. Ergo charitas viæ non remanet in patria.

Antecedens prob. Eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum. Sed charitas viæ numquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur charitas viæ non sit unius rationis cum charitate patriæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus 1. ad corinthios 13. dicit: *charitas numquam excidit.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas viæ manet eadem numero in patria.

Prob. Virtus de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest remanere eadem numero in patria. Sed charitas viæ est virtus de cuius ratione non est aliqua imperfectio. Ergo charitas viæ eadem numero manet in patria.

Maior prob., quia quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum postea perfectum esse. Idem enim numero manet homo qui per augmentum perficitur, et albedo quæ intenditur.

Minor probatur, quia charitas est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio: est enim amor habiti et non habiti, visi et non visi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio: remoto autem eo quod est per acidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad 2. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria, sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad minoris probationem dicitur, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, non quia non sint unius rationis, sed propter differentiam quæ est ex parte causæ: visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur 9. Ethic. cap. 5. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 67.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod in vita futura remanebunt virtutes morales cardinales. Ut *Sap.* 1. secundum quod *in arg. cont.* Ubi ex eo, quod una cardinalium tunc restat, vult habere Sanctus Doctor, quod omnes restant, secundum scripturam. Nec injuria quidem: quoniam de similibus idem est judicium: et omnes

sunt cardinales, dissimilitudoque (si qua videbatur) ablata est per respon. *ad tertium* De singulis etiam insinuarunt idem scripturæ. Ut Roman. 8. " Certus sum, quod neque mors, neque vita, etc. poterit nos separare á charitate Dei. » Si enim de prædestinatis finaliter intelligi voluit hoc Apostolus, multo magis verificandum hoc ipsum consignificavit de beatis: Hoc autem, scilicet, Deo firmissime adhærere, ut nihil possit ipsi inhærentem separare ab eo, est fortitudo beatorum; et consequenter per illa verba fortitudinem in beatis perfectissime remanere docuit Apostolus. Item per dictum Psal. 76. " Renuit consolari anima mea, memor fui Dei, et delectatus sum. » Si enim, ut delectaretur, in nulla re noxia voluit delectari : multo magis utique per hoc idem connotavit; beatos nolle ulla re noxia penitus consolari, ut plene valeant in Deo delectationes illas sentire, de quibus dictum est Psalm. 15. " Delectationes in dextera tua usque in finem. » Hoc vero, scilicet nullo noxio velle delectari est temperantia beatorum: et ideo per verba illa psalmus temperantiam in beatis remanere, ex abundanti designavit. Item per dictum Philipp. 3. " omnia detrimentum feci, et arbitror, ut stercora, ut Christum lucrifaciam, » si enim Christo habendo Apostolus non solum non præponit, vel æquat aliquid; immo nihil fere omnia in comparatione ipsius habendi existimat: per hoc utique multo magis connotat, quod beati nihil penitus Deo ipsi jam actualiter perfecte habito neque præponunt, neque adæquant; immo omnia nihil ad eum sic habitum esse judicant. Quid autem est prudentia beatorum: nisi, ut habet D. Augustinus *in quarto de Trinit.* nullum bonum Deo præponere, vel æquare? Ergo per prædictam sententiam notificavit á fortiori Apostolus : quod in beatis remanebit prudentia. Item per dictum Psal. 61. " Nonne Deo subjecta erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum. » Ac si aperte dicat. Immo et libenter erit subjecta Deo: quoniam in hoc consistit salus mea. Per hoc dictum ergo designavit, et quidem multo magis, propheta: quod in beatis, utpote cognoscentibus in subjectione ad Deum consistere suam ipsorum salutem, inveniri hoc desiderium, scilicet subjiciendi se Deo continue. Quod et attestatur Ecclesia de beatis Angelis, quibus in beatitudine assimilantur alii, canens in sequentia omnium Sanctorum. " Illic cives Angelici sub hierarchia triplici, trinæ gaudent, et simplici se monarchiæ subjici. » Cum igitur justitia beatorum sit hæc, scilicet esse subditum Deo, relinquitur : quod Psalmus per verba præmissa, justitiam remansuram esse in beatis, abundanter asseveravit. Scripturæ itaque prædictæ conjunctim sumptæ si scholastice loquantur, dicunt: quod in beatis post hanc vitam remanent quatuor virtutes morales cardinales. *Secundo* vides quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis, et Hieronymo insinuatum, quod virtutes intellectuales remanent post hanc vitam. A D. Hieronymo quidem per hoc, quod dicit in epistola ad Paulinum cap. 7. «Discamus in terris; quorum scientia nobiscum perseveret in cœlo. A scripturis autem, ut Luc. 16. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi nota, quod scriptura, licet ibi á fortiori demonstret, scientiam remanere in damnatis, si eam prius in præsenti vita habuerunt, tamen non vult per hoc dicere; quod in damnatis sint virtutes, ut sic; quoniam virtutes, ut virtutes, solum in bonis existunt. Item Sapient. 5. *Erravimus á via veritatis*, etc. De hac re, et auctoritate præmissa, videas *Addition. q.* 98. *ar.* 7. *cum Elucid.* et inde cum discursu procedas; ut nunc fecit, et consequenter facto suo nos docuit, D. Thom. *in argum. contr.* Item Eccles. 39. « Collaudabunt multi sapientiam ejus; et usque in æternum non delebitur,» scilicet, ejus sapientia. De materia ista vide 1. *q.* 89. *art.* 5. 6. *cum Elucidat. Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Ecclesia, quod fides non manet in beatis post hanc vitam. A scripturis quidem: ut cum discursu dicitur *in argum. cont.* Item primæ Corinth. 13. «Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.» Hoc enim secundum contextum ibi, atque doctores exponitur sic. Videmus nunc per fidem;

tunc videbimus sine fide, sed per claram visionem. Per speculum namque in ænigmate describit ibi fidem. Item ab Ecclesia sancta idem insinuatur in sequentia omsium Sanctorum, sic. "Illic patres dispositi pro dignitate meriti, semota jam caligine, lumen vident in lumine. Quod enim Apostolus vocaverat ænigma, hoc Ecclesia vocat caliginem; ratione scilicet cujusdam obscuritatis importatæ in fide: idest ratione non apparentiæ creditorum. Vident ergo illic patres, semota caligine, idest, remota fide. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Papa fuisse insinuatum; quod spes non manet in beatis. A Papa quidem *Benedicto XI.* in extrava. " Benedictus Deus. Visio hujusmodi, idest divinæ essentiæ, ejusque fruitio actum fidei, et spei in eis, scilicet beatis, evacuat; prout fides, et spes proprie theologicæ sunt virtutes, etc. Quicumque autem deinceps prædictarum nostrarum determinationum, ac singularium ipsarum, contrarium scienter, et pertinaciter tenere, conferre, prædicare, docere, aut defendere verbo, vel scripto præsumpserit, contra eum, sicut contra hæreticum, modo debito procedatur. » Facit hoc etiam pro *ar.* 3. *app.* A scripturis vero, ut *Rom.* 8. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota, ly *videt* accipi pro tenet, aut pro comprehendit. Ac si dicatur. Quod actu tenet, seu comprehendit quis; quid sperat? Quoniam autem comprehensio est de ratione beatitudinis q. 4. ar. 3. ideo per hoc monstratur; quod omnes scripturæ, quæ comprehensionem ibi ponunt, ut 1. Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*, eo ipso ponere cointelliguntur, quod spes non remanet in beatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica, etc.

Ex art. 5 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, Papa et Ecclesia, quod nihil fidei, aut spei remanet in beatis. A scripturis quidem, et Ecclesia: ut in *art.* 3. *appen.* A scripturis vero, et Papa; ut *art. 4. appen.* Non enim sine causa Papa apposuit ly *prout fides, et spes proprie theologicæ sunt virtutes.* Per hoc enim denotavit, quod totaliter secundum seipsas tolluntur. Nam proprie virtus, et habitus est quid simplex: et simplex, aut totum, aut nihil tollitur. Cum ergo, secundum Papam inibi, ipse virtutes tollantur: patet, quod secundum eumdem totaliter tolluntur. Item non absque causa Ecclesia dixit ly *semota caligine.* Per hoc namque designavit, quod fides neque numero, neque specie remanet. Remota enim differentia rei, quod de fide est ly *caligine*, impossibile est, rem numero eamdem, vel specie remanere; ut patet in tex. á ly *non enim remota differantia alicujus speciei*, etc. usque ad finem. Nec obstat, quod fides remanet secundum aliquid in genere, ut tangitur etiam in glossa super illud Ro. 1. *ex fide in fidem, dicente, ex fide viatorum in fidem comprehensorum*, hoc inquam. non obstat: quoniam non vult dicere, quod cognitio ænigmatica fiat postea cognitio clara; quod esset fidem secundum seipsam remanere in genere; sed vult dicere, quod cognitio patriæ cognitioni fidei succedit, quod est et patriam, et fidem habere unum genus, scilicet cognitionem; unamquamque tamen non eodem, sed diversissimo modo, pro statu cujusque proportionato, et hoc est, fidem in patria esse eamdem genere, idest cognitionem, quæ est genus fidei, esse ibi, non tamen, ut cognitio fidei, sed ut cognitio tantum. *Secundo* vides, etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod charitas manet in patria. Ut 1 Cor. 3. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota et literalem sensum Apostoli esse hunc; ut patet ex ejusdem contextu. Nam ibi tractat de evacuatione fidei per ly " videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: » et de evacuatione scientiæ, quantum ad modum prophetiæ, ac linguarum per ly " sive scientia destruetur, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt. » Ad harum autem differentiam dicit ly *charitas numquam excidit.* Hoc est. Numquam, idest tunc non evacuabitur, tunc non destruetur, tunc non cessabit umquam. Ex quo expressissimo sensu Apostoli per manifestum contextum habitum evidentissime constat: quam de ignorantia arguendi, de

stultitiæ voluntariæ deridendi, de malitia codemnandi, sint hæretici illi; qui ly *charitas numquam excidit* extorquent, reclamante tota scriptura ad perversissimum dogma suum, scilicet, quod charitatem semel habens á charitate ipsa numquam excidit. Contra quos depravatores ad suam ipsorum damnationem, 2. *Pet.* 3. vide 1 *q.* 23. *a.* 1. *cum Eluc.* et veritates aureas super totam legem veterem, *Num.* 13. *conl.* 4. Item dictum in principio insinuatur per ly *tunc cognoscam, sicut et cognitus sum.* 1. Corin. 13. Nam Deus, quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur: et et ideo dicere. quod tunc, idest in patria cognoscetur Deus perfectius, est dicere, quod charitas, qua Deum amamus, non evacuabitur, sed perficietur in gloria post hanc vitam. Et hoc est id, quod tanquam sub figura loquens dixerat Isaiæ 31. «Dixit Dominus: cujus ignis est in Sion, et caminus ejus in Hierusalem.» *Secundo* vides, etc.

De Donis Spiritus Sancti.

QUÆSTIO SEXAGESIMA OCTAVA, DE DONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de Donis.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum dona differant á virtutibus.

Secundo, de necessitate donorum.

Tertio, utrum dona sint habitus.

Quarto, quæ, et quot sint.

Quinto, utrum dona sint connexa.

Sexto, utrum maneant in patria.

Septimo, de comparatione eorum adinvicem.

Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum dona differant á virtutibus.

Pro negativa.=Videtur quod dona non distinguantur á virtutibus.

4. Quæ nominantur virtutes, non differunt á virtutibus. Sed dona nominantur virtutes. Ergo dona non differunt á virtutibus.

Minor probatur, quia Gregorius 1. Moralium cap. 28. exponens illud Job. *Nati sunt ei septem filii*, sic dicit; *septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis Sancti Spiritus in nobis septem virtutes oriuntur*, et inducit illud quod habetur Isaiæ 11. *Requiescet super eum spiritus intellectus, etc.* ubi enumerantur septem Spiritus Sancti dona. Ergo dona virtutes nominantur.

2. Ea quibus contrariantur septem vitia, non differunt à virtutibus, sed sunt ipsæmet virtutes. Sed septem donis contrariantur septem vitia. Ergo septem dona non differunt á virtutibus.

Maior patet, quia septem vitia sunt contraria virtutibus.

Minor probatur, quia Augustinus lib. 1. de quæstionibus Evang. cap. 8. exponens illud Math. 22. *Tunc vadit et assumit septem alios spiritus, etc.* dicit; *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti*, idest septem donis.

3. Quorum diffinitio est eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed diffinitiones donorum et virtutum sunt eadem. Ergo virtutes et dona sunt eadem.

Minor probatur, quia diffinitio virtutis est, ut sit bona qualitas mentis, quæ convenit donis Spiritus Sancti, ut patet; et diffinitio doni est, ut sit datio irredibilis, secundum Philosophum: quod convenit virtutibus infusis, ut etiam de se patet.

4. Ea quæ numerantur inter dona, non differunt á donis. Sed virtutes numerantur inter dona. Ergo virtutes non differunt á donis.

Minor probatur. Nam sapientia, in-

tellectus et scientia sunt virtutes intellectuales, ut dictum est q. 57. art. 1. et 2. Consilium ad prudentiam pertinet, quæst virtus, pietas est species justitiæ, et fortitudo est etiam moralis virtus. Unde patet quod septem dona sunt virtutes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius 2. Moralium cap. 18. distinguit septem dona quæ dicit significari per septem filios Job. á tribus virtutibus theologicis, quæ dicit significari per tres filias Job. et in 2. Moralium cap. 36. distinguit eadem septem dona á quatuor virtutibus cardinalibus, quæ dicit significari per quatuor angulos domus.

Determinatio.

Distinctio. De donis et virtutibus possumus loqui dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem nominis ipsorum: alio modo, secundum rationem propriam et specialem. Unde cum quæritur, an dona á virtutibus distinguantur dupliciter potest intelligi, scilicet, an distinguantur secundum communem nominis rationem; vel an distinguantur seipsa, secundum proprias rationes.

1.° Conclusio. Non potest assignari aliqua distinctionis ratio inter virtutes et dona, ex parte communis rationis nominis.

Prob. Communes rationes nominis virtutis et doni nullam habent oppositionem ad invicem. Ergo secundum hoc donum á virtute distingui non potest.

Antecedens prob., quia ratio communis virtutis desumitur ex hoc quod perficit hominem ad bene agendum, ut dictum est quæst. 55 art 3. Ratio autem doni desumitur secundum comparationem ad causam á qua est: quæ duæ rationes nullam oppositionem habent ad invicem: nihil enim prohibet illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum.

Et confirmatur, quia superius dictum est quæst. 63. art. 3. virtutes quasdam esse nobis á Deo infusas sive donatas.

De distinctione reali virtutum á donis.

Prima opinio.

Quidam posuerunt, quod dona á virtutibus non essent distinguenda: et eorum fundamentum fuit ratio adducta ad probandam primam immediate positam conclusionem, quia scilicet rationes donorum et virtutum nullam habent oppositionem, sed in eodem inveniuntur: sapientia enim est virtus et donum, et sic de aliis.

Reprobatio.

Sed sic opinantibus maior remanet difficultas, ut rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes: et quare aliqua computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore, qui est donum, et non est virtus. Quæ difficultas nullatenus solvi potest, si dicatur quod virtutes á donis non distinguuntur.

Aliorum sententia.

Alii bene dixerunt dona á virtutibus esse distinguenda, sed non asignaverunt convenientem causam distinctionis: diversi enim diversas assignaverunt causas hujus distinctionis.

Prima opinio de causa distinctionis donorum á virtutibus.

Aliqui enim dixerunt, quod virtutes perficiunt liberum arbitrium, secundum quod est facultas appetitus, et dona perficiunt idem liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; et motivum eorum fuit, quia inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia*, *scientia*, *intellectus et consilium*, et solum tria ad vim appetitivam, scilicet, *fortitudo*, *pietas et timor*. Inter virtutes autem duas tantum invenerunt in ratione, scilicet fidem et prudentiam: alias vero omnes in affectiva. Et ex hoc habere voluerunt, quod dona ad rationem, et virtutes ad appetitum pertinerent, et hanc dicebant esse rationem, qua dona á virtutibus distinguuntur.

Reprobatio.

Sed si hæc distinctio esset sufficiens,

oporteret ut omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in vi intellectiva, cujus tamen oppositum, etiam sic opinantes, ut verum confitentur: non enim omnia dona sunt in ratione, nec omnes virtutes in appetitu, ut dictum est.

Secunda opinio.

Alii dixerunt, quod dona á virtutibus distinguuntur per hoc quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus.

Et hi moti sunt ex verbis Gregorii 2. Moralium cap. 36. dicentis, *quod donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta, per septem dona.*

Reprobatio:

Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus, resistunt; unumquodque enim naturaliter resistit suo contrario, quod præcipue de charitate patet, de qua dicitur Cantic. 8. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem.*

Tertia opinio.

Alii dixerunt, quod virtutes á donis distinguuntur per hoc quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in ejus passione præcipue hujusmodi dona resplenduerunt.

Et moti sunt ad hoc dicendum, quia ista dona traduntur in scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet 3. Isaiæ 11.

Reprobatio.

Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem: dicitur enim Math. 11. *Discite á me quia mitis sum et humilis corde*, et secundum charitatem Joan. 15. Hæc *mando vobis ut diligatis invicem, sicut dilexi vos;* et hæ etiam virtutes in passione Christi resplenduerunt.

Vera sententia, et via investigandæ veritatis.

Ad distinguendum dona á virtutibus debemus sequi modum loquendi scripturæ, in qua nobis traduntur dona, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum: dicitur enim Isaiæ 11. *Requiescet super eum Spiritus sapientiæ et intellectus, etc.* Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem dona numerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori.

Unde est sciendum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; et aliud exterius, quod est Deus, ut supra dictum est quæstione 9. articulo 4. et Philosophus in libro 7. moralium Eudemiorum cap. 8. de bona fortuna. Et quia omne quod movetur, necesse est esse proportionatum motori; et hæc proportio mobilis, in quantum est mobile, est dispositio qua disponitur ad hoc ut bene moveatur á suo motore, propterea in homine duplex dispositionum genus debet poni: quædam quibus disponatur ad hoc ut sit bene mobilis á ratione: et quædam quibus sit bene mobilis á Deo. Dispositionis primi generis sunt virtutes quæ disponunt hominem ad hoc ut sit bene mobilis á ratione ad ea, quæ interius vel exterius agit: dispositiones vero quæ perficiunt hominem ad hoc ut bene moveatur á Deo, sunt dona quæ sicut disponunt hominem ad hoc ut moveatur ab altiori motore, quam sit ratio, scilicet á Deo; ita sunt altiores dispositiones quam sint virtutes; et de hac inspiratione et dispositione dicitur Isaiæ 50. *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Et philosophus etiam dicit loco ut supra, quod *his*

qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam; sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur á meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum.

Conclusio. Dona distinguuntur á virtutibus.

Probatur. Eá quæ disponunt hominem ad hoc ut sit bene et prompte mobilis á Deo, distinguuntur ab his quæ disponunt hominem ad hoc ut sit bene mobilis á ratione. Sed dona disponunt hominem ad hoc ut sit bene mobilis á Deo: virtutes vero eum disponunt ad hoc ut sit bene mobilis á ratione humana. Ergo dona á virtutibus distinguuntur.

Maior prob., quia quanto movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur: sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc ut altiorem doctrinam capiat á doctore.

Minor patet, quia in homine duplex est movens, scilicet interius, quod est ratio; et exterius, quod est Deus, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quód hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis: habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, in quantum est á Deo motus. Unde et Philosophus 7. Ethic. cap. 1. supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroïcam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad 2. Dicitur, quod septem vitia considerantur dupliciter. Uno modo, ut sunt contra bonum rationis; alio modo, ut sunt contra divinum instinctum. Tunc ad maiorem dicitur, quod ea quibus contrariantur vitia, ut sunt contra bonum rationis, verum est quod sunt virtutes: tamen ea quibus contrariantur vitia, ut sunt contra divinum instinctum, non sunt virtutes. Ad minorem igitur dicitur, quod septem donis cotrariantur septem vitia, non ut sunt contra bonum rationis, ut sic; sed ut sunt contra divinum instinctum. Et unico verbo negatur universaliter maior. Ad cuius probationem dicitur, quod vitia semper opponuntur virtutibus, ut ipsa vitia sunt contra bonum rationis; tamen ut sunt contra divinum instinctum, opponuntur etiam donis.

Ad 3. Negatur minor, scilicet quod propria diffinitio doni conveniat virtutibus, et propia diffinitio virtutis conveniat donis. Ad probationem dicitur, quod diffinitio illa datur de virtute, secundum communem modum virtutis. Unde si volumus diffinitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur á donis, dicemus, quod hoc quod recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitæ, quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur á virtute infusa, potest dici id quod datur á Deo in ordine ad motionem ipsius: quia facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad 4. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex juditio rationis: dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II.

Utrum dona sint necessaria homini ad salutem.

Pro negativa. = Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem.

1. Ea quæ ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis, non sunt homini necessaria ad salutem. Sed dona ordinantur ad quamdam perfectionem, ultra communem perfectionem virtutis. Ergo dona non sunt necessaria ad salutem.

Maior prob., quia perfectio, ultra communem perfectionem virtutis, non cadit sub præcepto, sed sub consilio.

2. Per virtutes theologicas homo bene se habet circa divina, et per virtutes morales bene se habet circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

Conseq. prob., quia ad salutem hominis sufficit ut bene se habeat circa humana et circa divina.

3. Per virtutes potest adhiberi remedium ad tollenda omnia vitia, ad quæ removenda ponuntur dona. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Antecedens prob., nam Gregorius dicit 2. Moralium cap. 36. quod *Spiritu sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam,* ad quæ omnia tollenda sufficiunt virtutes: puta per sapientiam, quæ est virtus, removetur stultitia; per intellectum hebetudo, et sic de aliis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sapientia quæ est summum inter dona, et timor qui est infimum donum, sunt necessaria ad salutem. Ergo etiam media dona, et inde omnia sunt necessaria ad salutem.

Antecedens prob. Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et de timore dicitur Eccles. 1. *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

Determinatio.

Conclusio. Ad consequendum supernaturalem finem, necessarium est homini donum Spiritus Sancti.

Prob. In his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius instinctus Spiritus Sancti, est homini necessarium Spiritus Sancti donum. Sed ad consequendum supernaturalem finem, non sufficit instinctus sive motio rationis. Ergo ad consequendum supernaturalem finem, necessarium est homini donum Spiritus Sancti.

Maior prob., quia dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus bene disponitur ad hoc ut bene sequatur instinctum divinum, ut dictum est art. præ.

Minor prob. Ad consequendam salutem non sufficit instinctus rationis, secundum quod est perfecta á Deo perfectione naturali, nec secundum quod est perfecta perfectione supernaturali, absque instinctu Spiritus Sancti. Ergo instinctus rationis nullo modo sufficit ad consequendam salutem, nisi superaddatur instinctus Spiritus Sancti moventis rationem in ultimum finem.

Antecedens declaratur et probatur. Sciendum igitur quod homo ordinatur in duplicem finem, scilicet naturalem et supernaturalem. Et propterea ratio hominis dupliciter á Deo perficitur: perfectione naturali, quæ est per naturale lumen rationis; et perfectione supernaturali, quæ est per virtutes theologicas. Prout est perfecta per naturale lumen, tendit in naturalem finem: et per hoc quod est perfecta per supernaturalem perfectionem, tendit in finem supernaturalem. Motus autem rationis in finem naturalem, secundum quod est perfecta per naturale lumen, et motus ejusdem rationis in finem supernaturalem, secundum quod perficitur per virtutes theologicas, conveniunt et differunt. Conveniunt in hoc quod tam motus in finem naturalem quam in finem supernaturalem non fit sine generali divina operatione, qua Deus in omni voluntate et natura interius operatur: non enim potest homo per lumen naturale, nec per virtutes morales, nec per theologicas, tendere in Deum tamquam in finem naturalem vel supernaturalem nisi præsupposita Dei operatione et motione, qua in omni natura et voluntate interius operatur. Differunt vero in hoc quod ad

hoc ut homo tendat in finem naturalem, sufficit illa generalis motio divina: non autem ad hoc ut tendat in finem supernaturalem hoc sufficit, sed ulterius requiritur specialis motio et instinctus Spiritus Sancti. Unde ratio perfecta per naturale lumen et per virtutes morales, cum generali Dei operatione, potest tendere in naturalem finem: etsi Deus concurrat etiam per aliquam specialem motionem, erit ex superabundanti bonitate; et tunc habentur virtutes morales heroïcæ, quas non habet omnis qui habet virtutes morales, sed solum qui speciali aliquo instinctu á Deo movetur. Homo vero cum virtutibus theologicis et generali influxu, non potest moveri in finem ultimum supernaturalem; sed necessarius est peculiaris instinctus Spiritus Sancti.

Ratio autem quare lumen naturale, virtutes morales, et generalis divina motio sufficiant ad consequendum naturalem finem, et virtutes theologicæ cum sola generali divina motione non sufficiant, est quia quamvis perfectio secunda, scilicet quæ est per theologicas virtutes, sit nobilior quam illa quæ est per virtutes morales; tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine: prima enim habetur quasi plena possessio, secunda vero habetur quasi imperfecta. Et quia quod habet perfecte naturam vel formam aliquam, potest per se secundum illam operari, supposita divina operatione generali: hinc fit ut ratio perfecta per morales virtutes, supposita divina generali motione, perfecte tendere potest in finem naturalem. Per formam autem, quam quis imperfecte habet, non potest operari nisi ab alio moveatur. Sicut sol, quia perfecte habet formam lucis, perfecte illuminat ex se: luna vero, quia imperfecte est lucida, non illuminat nisi illumitata; et medicus qui perfecte novit artem medicinæ, ex se sanat, non autem discipulus. Sic in proposito, naturalis perfectio rationis, et generalis divina motio sufficiunt ad hoc ut tendat homo in finem naturalem, quia hæc perfectio perfecte habetur. Non sufficit supernaturalis perfectio ad finem supernaturalem, nisi superaddatur instinctus Spiritus Sancti, quia talis perfectio imperfecte habetur.

Ex quibus patet antecedens, quod erat probandum: patet (inquam) quare naturalis instinctus rationis non sufficiat ad consequendum supernaturalem finem, quia scilicet instinctus rationis perfectæ, naturali perfectione non se extendit nisi ad naturalem finem: instinctus vero ejusdem, ut est perfecta supernaturali perfectione virtutum theologicarum, non sufficit, quia hujusmodi supernaturalis perfectio imperfecte habetur ab homine: et propterea necessarius est instinctus et motio Spiritus Sancti, de quo dicitur ad Romanos 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt et hæredes*, et Psal. 142. dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectàm*, quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur á Spiritu Sancto: et per has auctoritates remanet confirmata conclusio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur. Quod aliquod opus excedere communem perfectionem virtutis, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut excedat quoad genus operis: alio modo, quoad modum operandi. Sicut actus virginitatis excedit opus temperantiæ, quia virginitas est aliud genus operis excedens communem perfectionem virtutis: et unum est de præcepto, et alterum de consilio. Actus vero temperantiæ, secundum quod est á virtute morali ordinatus ad conservationem vitæ, vel aliquid hujusmodi, est imperfectior eodem actu, ut est á fide, spe vel charitate, et ab instinctu Spiritus Sancti, quia est á superiori et altiori principio. Tunc ad maiorem dicitur, quod id quod ordinatur ad opus quod est ultra communem perfectionem virtutis, quoad

genus operum, non est necessarium ad salutem; sed id quod ordinatur ad perfectionem, ultra communem perfectionem virtutis, quoad modum operandi, est necessarium. Et ad minorem dicitur, quod dona ordinantur ad quamdam perfectionem supra communem perfectionem virtutis, quoad modum operandi, ita quod movente Spiritu Sancto, operamur ad consequendam salutem.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quoad omnia, repellere stultitiam, et alia hujusmodi de quibus fit mentio, sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia, et hebetudine, et duritia, et cæteris hujusmodi nos tutos reddit, et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

ARTICULUS III.

Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus.

Pro negativa.=Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint habitus.

1. Habitus manet in eo cujus est habitus. Sed dona non manent in hominibus. Ergo dona non sunt habitus.

Maior prob. Quia habitus est *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in præ. qual.

Minor prob. Quia est proprium Christi, ut dona Spiritus Sancti in eo requiescant, ut dicitur Isa. 11. et Joan. 1. *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius 2. Moralium cap. 41. dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit, sed in solo mediatore semper singulariter permanet.*

2. Quæ perficiunt hominem, in quantum movetur á Spiritu Sancto, non sunt habitus. Sed dona perficiunt homines; in quantum moventur á Spiritu Sancto, ut dictum est art. 1. et 2. Ergo dona non sunt habitus.

Maior prob. Instrumento non convenit perfici per habitum, sed principali agenti. Sed homo secundum quod movetur á Spiritu Sancto, est quodammodo instrumentum. Ergo homo, secundum quod movetur á Spiritu Sancto, non perficitur per habitum.

3. Prophetia non est habitus. Ergo neque dona Spiritus Sancti sunt habitus.

Antecedens prob., quia spiritus prophetitiæ non adest prophetis semper, ut dicit Greg. homilia 2. super Ezech. et lib. 2. Moralium cap. 41.

Conseq. prob., quia sicut dona Spiritus Sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dona manent in hominibus. Ergo dona non solum sunt actus vel passiones, sed habitus permanentes.

Antecedens patet, quia *Spiritus Sanctus manet in justis*, ut dicitur Joan. 14. Ergo et dona in justis manent.

Conseq. hæc prob., quia Spiritus Sanctus non manet sine donis ejus.

Determinatio.

Conclusio. Dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

Prob. Sicut se habent virtutes morales ad vim appetivam in comparatione ad rationem, ita se habent dona Spiritus Sancti ad homines in comparatione ad Spiritum Sanctum. Sed virtutes morales sunt habitus quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Ergo dona Spiritus Sancti sunt habitus quibus homo disponitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

Maior prob., quia sicut virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis; ita dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus bene disponitur ad hoc ut bene sequatur instinctum Spiritus Sancti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod Gregorius ibidem solvit, dicens; quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est: unde quantum ad ea Spiritus Sanctus semper manet in Sanctis.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod illa ratio procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur á Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis; unde non est simile de prophetia et de donis.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter enumerentur septem dona Spiritus Sancti.

1. Inter dona Spiritus Sancti non enumeratur aliquod donum pertinens ad artem, nec aliquod pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur.

Conseq. prob. Quia in ista enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad quatuor virtutes intellectuales: scilicet sapientia, intellectus, scientia, et consilium, quod pertinet ad prudentiam. Ergo debebat poni aliquod pertinens ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis; et similiter enumeratur aliud donum pertinens ad justitiam, scilicet pietas et aliud pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis. Ergo debuit poni aliquod donum pertinens ad temperantiam. Et ut melius appareat insufficientia ad oculum sic disponitur.

Virtutes intellectuales.	*Dona correspondentia.*
Sapientia	Sapientia
Intellectus	Intellectus
Scientia	Scientia
Prudentia	Consilium
Ars	∴

Virtutes morales.	*Dona correspondentia.*
Justitia	Pietas
Fortitudo	Fortitudo
Temperantia	∴
∴	Timor.

Ex qua dispositione patet, quod deficit donum correspondens arti, et donum correspondens temperantiæ.

2. Circa fortitudinem non ponitur donum aliqua pars ejus, sed ipsamet fortitudo. Ergo etiam circa justitiam non debuit poni pietas, quæ est pars justitiæ, sed ipsamet justitia erat ponenda.

3. Non ponuntur aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes. Ergo dona insufficienternu merantur.

Conseq. prob., quia cum dona perficiant hominem secundum quod movetur á Deo, et virtutes theologicæ maxime ordinent hominem ad Deum, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Amor, spes, et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo debent numerari inter dona, sicut numeratur timor.

Conseq. prob., quia sicut Deus time-

tur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur.

5. Intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum; fortitudini consilium; pietati scientia. Ergo et timori debuit aliqua virtus addi, per quam dirigeretur. Ergo inconvenienter septem dona enumerantur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas sacræ scriptura Isa. 2.

Determinatio.

Conclusio. Septem dona Spiritus Sancti convenienter enumerantur.

Prob. Quot sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus Sancti. Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum. Ergo septem sunt dona Spiritus Sancti.

Maior prob. Quia dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, ut prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi. Unde sicut morales virtutes sunt secundum numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur á ratione; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum, quæ sunt aptæ moveri á Deo.

Minor prob. Nam vis quæ est principium humanorum actuum, duplex est, scilicet ratio et appetitus. Ratio est duplex, scilicet speculativa et practica; et sic est triplex principium humanorum actuum, scilicet ratio speculativa, ratio practica, et appetitus. Operatio intellectus, tum practici, tum speculativi duplex est, scilicet apprehensio veritatis, et judicium de veritate. Appetitus autem duplicem habet operationem: prima per quam se habet ad ea, quæ sunt ad alterum; altera vero per quam se habet ad ea, quæ sunt ad se; et hæc sunt duo, scilicet pericula et delectabilia. Unde septem sunt operationes harum potentiarum videlicet:

Intellectus speculativus apprehendit veritatem, et hæc operatio perficitur per donum *intellectus*.

Secundo judicat de veritate apprehensa, et hæc perficitur per *sapientiam*.

Intellectus practicus. Primo apprehendit veritatem, et hæc perficitur per donum *scientiæ*.

Secundo judicat de veritate apprehensa, et hæc perficitur per donum *consilii*.

Appetitus in his, quæ sunt ad alterum, perficitur per *pietatem*.

In his quæ sunt ad se, primo, in timore periculorum perficitur per donum *fortitudinis*.

Secundo, in concupiscentia delectabilium perficitur per donum *timoris*, secundum illud Proverb. 16. *In timore Domini declinat omnis á malo*, et Phil. 118. dicitur: *confige timore tuo carnes meas, á judiciis enim tuis timui*.

Coroll. Ex quibus patet quod hæc dona extendunt se ad omnia, ad quæ se extendunt virtutes, tam intellectuales quam morales. Sed quomodo hæc donorum sufficientia sit, vel non sit conveniens, videndum est secunda secundæ, quæst. 8. art. 6.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim debuit poni aliquod donum correspondens arti, quia dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his, quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia: est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur 6. Ethic. cap. 4. Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens, non autem ad hominis, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris: sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet, secundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat á delectationibus pravis propter

bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat á delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad 2. Negatur conseq. Nomen enim justitiæ imponitur á rectitudine rationis, et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni: sed nomen pietatis importat reverentiam, quam habemus ad patrem et ad patriam; et quia Pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Aug. dicit 10. de civit. Dei cap. 1. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad 3. Negatur antec. Omnia enim dona pertinent ad theologicas virtutes. Pro quo est sciendum, quod animus hominis non movetur á Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum: unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad 4. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod quamvis timor condividatur his tribus, scilicet amori, spei, et delectationi, tamen rationabiliter illa tria non ponuntur dona, sicut timor; nam amor, spes, et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit. Unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei, et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit á malis, quam virtus moralis.

Ad 5. Dicitur, concedendo primam consequentiam, et id, quod consequitur. Ad dirigendum enim timorem, ponitur donum sapientiæ. Per sapientiam enim dirigitur hominis intellectus, et hominis affectus, et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ tamquam directivo. Ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris; ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V.

Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa.

Pro negativa. = Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint connexa.

1. Dona sapientiæ et scientiæ non sunt connexæ. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt connexa.

Antec. prob., quia 1. Cor. 12. dicitur. *Alii datur per spiritum sermo sapientiæ. Alii datur sermo scientiæ secundum eumdem spiritum*, et sic dona Spiritus Sancti dantur diversa diversis, et non connectuntur.

Conseq. prob., quia sapientia et scientia computantur inter dona Spiritus Sancti.

2. Fides potest inveniri in aliquo fideli sine scientia. Ergo dona non sunt connexa.

Antec. prob., quia Aug. 14. de Trin. cap. 1. dicit, quod *scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant fide.*

Conseq. prob., quia fidem concomitatur aliquod donum, saltem donum timoris. Unde in eo, in quo est fides absque scientia, erit aliquod donum non connexum cum scientia.

3. Greg. 1. Mor. cap. 32. dicit, quod «minor est sapientia, si intellectu careat »et valde inutilis est intellectus, si ex »sapientia non subsistat: vile est consi»lium, cui opus fortitudinis deest, ut val»de fortitudo destituitur, nisi per con»silium falciatur: nulla est scientia, si »utilitatem pietatatis non habet, et val»de inutilis est pietas, si scientiæ discre-

»tione caret, timor quoque ipse, si has »non habuerit virtutes, nullum opus bo»næ actionis surgit.» Ex quibus videtur quod unum donum possit sinè alio haberi. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt connexa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. ibidem præmittit dicens: *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur quod semetipsos invicem pascunt.* Sed per filios Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus Sancti. Ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Determinatio.

Conclusio. Dona Spiritus Sancti sunt omnia connexa in charitate.

Prob. Sicut se habent virtutes morales ad prudentiam, ita se habent dona ad charitatem. Sed omnes morales virtutes connectuntur in prudentia, ut sup. dictum est. Ergo omnia dona connectuntur in charitate, ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Maior prob., quia sicut per virtutes morales disponuntur omnes vires appetitivæ in comparatione ad regimen rationis, quod est per prudentiam: ita per dona omnes animæ vires disponuntur, in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem, qui per charitatem habitat in nobis, secundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Et brevius prob. maior: quia sicut ratio per prudentiam regit vires appetitivas dispositas per morales virtutes, ita Spiritus Sanctus per charitatem movet omnes vires nostras dispositas ad prompte obediendum ejus motioni per dona sua.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad antec., quod sapientia et scientia possunt considerari dupliciter: uno modo, ut sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis in tantum abundat in cognitione rerum humanarum et divinarum, ut possit etiam fideles instruere, et adversarios confundere: alio modo, ut sunt dona Spiritus Sancti: et sic sapientia, et scientia nihil aliud sunt, quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti, in cognitione divinorum, vel humanorum. Si accipiantur primo modo, verum est ipsum antecedens. Si vero sermo sit de his, ut sunt dona Spiritus Sancti, negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod Apostolus loquebatur de scientia et sapientia, ut sunt gratiæ gratis datæ. Unde signanter fit mentio de sermone scientiæ et sapientiæ, dum dicitur: «alii datur sermo scientiæ et sa»pientiæ, etc.»

Ad 2. Negatur antec., loquendo de scientia, ut est donum Spiritus Sancti. Ad probationem dicitur, quod Aug. loquitur de scientia, ut est gratia gratis data: exponit enim dictam Apostoli authoritatem, unde subdit. Aliud enim est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est. Aliud autem est scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam, videtur Apostolus.

Ad 3. Dicitur, quod sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc, quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est: ita Gregor. eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum, unde præmittit dicens. *Valde singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffraggetur.* Ex quo non datur intelligi, quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus si esset sine sapientia, non posset esse donum, sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI.

Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria.

Pro negativa.=Videtur quod dona Spiritus Sancti non maneant in patria.

1. In patria non erunt aliqua tentamenta. Ergo in patria non remanent dona Spiritus Sancti.

Antec prob., quia Isa. 11. dicitur, «non »nocebunt, et non occident in universo «monte sancto meo.»

Conseq. prob., quia ut Greg. 2. Mor. cap. 36. dicit. «Spiritus Sanctus contra »singula tentamenta septem donis eru- »dit mentem.»

2. In patria non possunt esse actus aliquorum donorum. Ergo in patria frustra essent habitus donorum.

Anteced. prob., quia Greg. 1. Mor. cap. 23. dicit, quod «intellectus facit au- »dita penetrare. Consilium prohibet es- »se præcipitem. Fortitudo facit non me- »tuere adversa. Pietas replet cordis vis- »cera operibus misericordiæ,» quorum nullum competit statui patriæ.

3. Activa vita cum præsenti terminatur, ut Greg. 6. mor. dicit c. 28. Ergo in patria non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

Conseq. prob., quia donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, et quædam in vita activa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ambros. lib. 1. de Spiritu Sancto, c. 20. dicit. «Civitas Dei illa Hierusa- »lem cœlestis, non meatu alicujus fluvii »terrestris abluitur, sed ex vitæ fonte »procedens Spiritus Sanctus, cujus nos »brevi satiamur haustu in illis cœlesti- »bus spiritibus redundantius videtur af- »fluere pleno septem virtutum spiritua- »lium fervens meatu.»

Determinatio.

Distinctio. De donis possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad essentiam donorum. Alio modo quantum ad materiam, circa quam operantur.

1.ª Conclusio. Dona quantum ad essentiam, perfectissime manent in patria.

Prob. primo. auctoritate Ambrosii inducta in argumento pro affirmativa.

Prob. secundo. In patria erit mens humana perfecte disposita ad sequendam motionem Spiritus Sancti. Ergo in patria præcipue erunt dona quantum ad substantiam.

Antec. prob., quia tunc erit *Deus omnia in omnibus*, ut dicitur 1. Cor. 15. et homo erit totaliter subditus Deo.

Conseq. prob., quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Dona Spiritus Sancti non manebunt in patria, quantum ad materiam circa quam in præsenti operantur.

Prob. primo., quia in præsenti vita habent aliquam operationem circa aliquam materiam, quam operationem non habebunt in statu gloriæ, ut patebit in solutione ad secundum.

Prob. secundo á simili, de virtutibus moralibus, de quibus quæstione 67. artic. 1. dictum est, quod manent in patria, quantum ad formale, non autem quantum ad materiale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. ad probationem dicitur quod Greg. loquitur ibi de donis, secundum quod competunt statui præsenti: sic enim donis protegimur circa tentamenta malorum, sed in statu gloriæ cessantibus malis, per dona Spiritus Sancti perficiemur in bono.

Ad 2. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod Greg. in singulis donis posuit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim quod sapientia mentem de æternorum spe, et certitudine reficit, quorum duorum spes transit, et certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo eor, tenebras ejus il-

lustrat: quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Hierem. cap. 31. sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod prohibet esse præcipitem, quod est necessarium in præsenti: iterum quod ratione animum replet: quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod adversa non metuit; quod est necessarium in præsenti, et iterum quod confidentiæ cibos apponit: quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod ignorantiæ jejunium superat: quod pertinet ad statum præsentem, sed quod addit in ventre mentis, potest figulariter intelligi repletio cognitionis: quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod cordis viscera misericordiæ operibus replet: quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed gratulationis affectum. De timore vero dicit quod premit mentem, ne de præsentibus superbiat, quod pertinet ad statum præsentem, et quod de futuris cibos spei confortat: quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem, sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod ratio illa procedit de donis, quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos, circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam quæ est vita beata.

ARTICULUS VII.

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11.

Pro negativa. = Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11.

ARTIC. VII.

1. Illud quod Deus maxime ab homine requirit, videtur esse maximum donum. Sed timorem Deus maxime ab homine requirit, ut patet Deut. 10. *Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit á te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Et Malach. 1. dic. *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo timor qui ultimo enumeratur ab Isaia est maximum donum.

2. Bonum universale præfertur particularibus bonis. Sed pietas est bonum universale. Ergo pietas præfertur aliis donis, et tamen non primo enumeratur.

Minor prob. Quia Apost. dicit 1. Tim. 5. quod *pietas ad omnia utilis est.*

3. Scientia est potius donum quam consilium, et tamen post enumeratur. Ergo dignitas donorum non est attendenda secundum enumerationem Isaiæ.

Antec. prob. Judicium præeminet inquisitioni. Sed scientia perficit judicium hominis, consilium vero inquisitionem. Ergo scientia præeminet consilio.

4. Scientia est eminentius donum, quam fortitudo, et tamen fortitudo prius enumeratur. Ergo dignitas donorum non attenditur juxta prædictam enumerationem.

Antec. prob. Quia quod perficit rationem eminentius est, quam quod perficit appetitum. Sed scientia perficit rationem, et fortitudo vim appetitivam. Ergo scientia præeminet fortitudini.

Minor hujus prob. Quia ratio præeminet appetitui.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. lib. 1. de serm. Dom. in monte cap. 9. dicit. « Videtur mihi sep» tiformis operatio Spiritus Sancti, de » qua Isaias loquitur, his gradibus sen» tentiisque congruere, de quibus fit » mentio, Matth. 5. Sed interest ordinis, » nam ibi scilicet in Isaia numeratio ab » excelsioribus cœpit: hic vero ab inferio» ribus.»

Determinatio.

Distinctio. Dignitas donorum dupliciter potest attendi. Uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus. Alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam.

Dona, secundum dignitatem simpliciter sic ordinantur.	*Ordo Isaiæ* 11.	*Dona secundum dignitatem secundum quid ratione materiæ sic ordinantur.*
Sapientia.	Sapientia.	Sapientia.
Intellectus.	Intellectus.	Intellectus.
Scientia	Consilium	Fortitudo
Consilium	Fortitudo	Consilium
Fortitudo	Scientia	Scientia
Timor	Pietas	Pietas
	Timor	Timor

Ratio enumerationis donorum secundum dignitatem simpliciter.

Ordinantur dona secundum dignitatem simpliciter secundum ordinem virtutum, quibus correspondent. Dona enim perficiunt hominem ad omnes actus potentiarum, ad quos perficiunt virtutes. Unde secundum ordinem virtutum, est etiam ordo donorum, ita ut donum quod correspondet digniori virtuti, digniorem obtineat locum.

Virtutes autem sic ordinantur secundum dignitatem, quæ est ex actibus ad quos ordinantur, ut priores sint virtutes, quæ perficiunt rationem, et posteriores sint, quæ perficiunt appetitivam partem scilicet morales. Unde sapientia intellectus et scientia, prudentia et ars quæ sunt intellectuales, præferuntur justitiæ, fortitudini et temperantiæ quæ sunt morales.

Inter virtutes autem intellectuales, contemplativæ præferuntur activis. Unde sapientia, intellectus, et scientia præferuntur prudentiæ, et arti.

Et inter morales justitia tenet primum locum; fortitudo secundum, et ultimum temperantia.

Sic igitur ordinantur virtutes.	*Dona correspondentia.*
Sapientia	Sapientia
Intellectus	Intellectus
Scientia	Scientia
Prudentia	Consilium
Ars	
Justitia	Pietas
Fortitudo	Fortitudo
Temperantia	Timor

Dona vero secundum materiæ dignitatem sic ordinantur. Sapientia enim et intellectus, etiam in hoc ordine obtinent primum locum, quia sapientia est circa altisssimas causas, et intellectus circa prima omnium principia: has sequuntur fortitudo et consilium, quæ sunt circa materiam arduam, propter quod præcedunt scientiam et pietatem, quæ non sunt circa arduam materiam, sed solum circa communem. Unde in hoc ordine scientia sequitur consilium, et pietas scientiam, et ultimo timor.

Virtutes igitur secundum dignitatem ex parte materiæ, et dona correspondentia in hunc modum disponuntur.

Virtutes secundum dignitatem ex parte materiæ.	*Dona correspondentia.*
Sapientia	Sapientia
Intellectus	Intellectus
Fortitudo	Fortitudo
Prudentia	Consilium
Ars	⁘
Scientia	Scientia
Justitia	Pietas
Temperantia	Timor

Dignitas donorum simpliciter.	*Isaiæ enumeratio.*	*Dignitas donorum secundum quid.*
Sapientia	Sapientia	Sapientia
Intellectus	Intellectus	Intellectus
Scientia	Consilium	Fortitudo
Consilium	Fortitudo	Consilium
Pietas	Scientia	Scientia
Fortitudo	Pietas	Pietas
Timor	Timor	Timor.

Ex quibus omnibus patet quomodo dona comparentur virtutibus, quomodo secundum diversos ordines enumerentur, et quomodo enumeratio Isaiæ partim correspondeat dignitati simpliciter, et partim dignitati quæ est ex parte materiæ.

1.ª Conclusio. Enumeratio Isaiæ non est secundum dignitatem donorum simpliciter, quoad omnia dona.

Prob. Dona, quæ ordinantur ad actus virtutis intellectivæ, simpliciter nobiliora, et digniora sunt donis, quæ ordinantur ad actus appetitivæ virtutis. Sed donum scientiæ perficit virtutem intellectivam, et donum fortitudinis perficit partem appetitivam. Ergo Isaiæ ordo, in quo fortitudo præponitur scientiæ, non est secundum dignitatem simpliciter donorum.

Et iterum. Donum correspondens nobiliori virtuti morali, est simpliciter dignius dono correspondenti ignobiliori virtuti. Sed donum pietatis correspondet nobiliori virtuti, scilicet justitiæ, et donum fortitudinis correspondet fortitudini, quæ est sub justitia. Ergo ordo Isaiæ non est secundum dignitatem simpliciter donorum.

Et iterum. Scientia præcedit dignitate consilium, ut alias dictum est. Ergo donum scientiæ, secundum dignitatem prius quam donum consilii enumerari debuit, quod non fit in enumeratione Isaiæ.

2.ª Conclusio. Dignitas donorum, secundum materiam, non attenditur secundum enumerationem Isaiæ, quoad omnia dona.

Manifestatur. Quia fortitudo præcedit consilium ratione materiæ, et tamen Isaias primo ponit consilium, deinde fortitudinem.

3.ª Conclusio. Dignitas donorum ordini enumerationis Isaiæ correspondet partim quidem simpliciter, et partim secundum ordinem materiæ.

Manifestatur. Secundum dignitatem simplicitĕr enumeravit sapientiam, et intellectum, quæ duo præferuntur omnibus simpliciter. Secundum ordinem vero materiæ præposuit consilium et fortitudinem scientiæ et pietati. Timor vero in omni ordine est ultimum donum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia initium sapientiæ timor Domini: et non propter hoc quod sit cæteris dignior: prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat á malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. 16. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei; sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod ad modicum utilis est.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod scientia, etsi præferatur consilio, ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur 3. Ethic. cap. 3. sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad 4. dicitur quod licet scientia nobilius donum sit simpliciter, quam fortitudo, utpote quæ perficit rationem; tamen ratione materiæ, quia scilicet fortitudo est circa ardua, præcedit scientiam, quæ est circa communia, et adjungitur fortitudini consilium, quia est directivum in arduis, et scientia adjungitur pietati, quæ etiam est circa communia.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes sint præferendæ donis.

Pro affirmativa.=Videtur quod virtutes sint præferendæ donis.

1. Charitas est dignior donis. Sed charitas est virtus. Ergo virtus est dignior donis.

Maior prob., quia August. 15. de Trin. c. 18. de charitate loquens dicit. «Nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit inter filios »regni æterni, et filios perditionis æternæ dantur, et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine charitate nihil »prosunt.»

2. Ea, quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiores. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus Sancti. Ergo virtutes sunt priores donis.

Minor prob. Quia Greg. 2. moral. c. 36: dicit, quod «donum Spiritus Sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem, et temperantiam format, et sic eamdem mentem septem mox virtutibus, idest donis temperat, ut contra stultitiam sapientiam, »contra hebetudinem intellectum, contra »præcipitationem consilium, contra timorem fortitudinem, contra ignorantiam scientiam, contra duritiam pietatem, contra superbiam Dei timorem.»

3. Ea, quibus nullus male utitur, præferenda sunt his, quibus quis male potest uti. Sed virtutibus nullus male utitur, et donis potest quis male uti. Ergo virtutes sunt præferende donis.

Minor, quoad priorem partem est August. lib. 2. de lib. arb. c. 19. qui diffiniens virtutem, inter cætera dicit quod *virtute nullus male utitur.*

Quoad secundam partem prob., quia Gregor. 1. Moral. c. 35. dicit, quod »hostia nostræ precis immolamus, ne »sapientia elevet, ne intellectus, dum »subtiliter currit, oberret; ne consilium, »dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præci»tet; ne scientia, dum novit, et non di»ligit, inflet; ne pietas, dum se infra »rectitudinem inclinat, intorqueat; ne »timor, dum plus justo trepidat, in des»perationis foveam mergat.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea, quæ perficiunt, quæ virtutes perficere non possunt, sunt præferenda virtutibus. Sed dona perficiunt ea, quæ virtutes perficere non possunt. Ergo dona sunt præferenda virtutibus.

Minor prob., quia dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut Greg. dicit in authoritate inducta in 2. arg.

Determinatio.

Distinctio. Virtutum tria sunt genera. Quædam sunt virtutes theologicæ, quædam intellectuales, et quædam morales.

Virtutes theologicæ sunt, quibus mens humana Deo conjungitur.

Virtutes intellectuales, sunt, quibus ratio ipsa perficitur.

Virtutes morales sunt, quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi.

Dona autem Spiritus Sancti sunt, quibus omnesvires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

1.ª Conclusio. Dona non præferuntur virtutibus Theologicis, sed potius e contra ipsæ virtutes Theologicæ donis præferuntur.

Prob. Sicut se habent virtutes morales ad virtutes intellectuales, ita se habent dona Spiritus Sancti ad virtutes theologicas. Sed virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus. Ergo virtutes theologicæ præferuntur donis.

Maior prob., quia sicut virtutes morales disponunt appetitum ad obediendum rationi, quam perficiunt virtutes intellectuales; ita dona Spiritus Sancti disponunt rationem perfectam per theologicas virtutes ad obediendum Spiritui Sancto. Sicut igitur virtutes intellectuales præferuntur moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis, et regulant ea.

Et confirmatur conclusio authoritate Greg. dicentis 1. Moral. c. 28. quod *neque ad denarii perfectionem septem filii, id est septem dona perveniunt, nisi in spe et charitate fiat omne quod agunt.*

2.ª Conclusio. Dona præferuntur omnibus aliis virtutibus, tam intellectualibus, quam moralibus.

Probatur. Ea, quæ perficiunt vires humanas per comparationem ad motionem Spiritus Sancti, nobiliora sunt, quam ea quæ perficiunt easdem vires, secundum seipsas in ordine ad proprios motus. Sed dona Spiritus Sancti perficiunt rationem, et appetitum in ordine ad Spiritum Sanctum moventem et virtutes intellectuales disponunt rationem secundum seipsam, morales vero in ordine ad motum rationis. Ergo dona præferuntur virtutibus, tam moralibus, quam intellectualibus.

Maior prob., quia ad disponendum mobile ad modum altioris moventis, oportet maiori perfectione esse dispositum. Unde quia dona disponunt rationem, et appetitum ad prompte obediendum motui Spiritus Sancti, hinc maiorem nobilitatem habere necesse est quam virtutes, quæ perficiunt easdem potentias, secundum seipsas, et in ordine ad motus naturales.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur quod charitas sit perfectior, et dignior donis.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi: et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis.

Alio modo ordine generationis, seu dispositionis, sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei, quantum ad actum, et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona: quia per hoc, quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc, quod bene se habeat in ordine ad Deum.

Ad formam igitur argumenti dicitur, quod si sermo sit de ordine perfectionis, vera est maior, scilicet quod quæ sunt priora, sint potiora. Et ad minorem dicitur, quod non omnes virtutes, sed tantum theologicæ, sunt priores donis. Si vero sermo sit de ordine generationis, negatur ipsa maior: quæ enim sunt priora tantum ordine generationis, non sunt potiora, et hoc ordine virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, ut dictum est, et per hoc, dona sunt hujusmodi virtutibus potiora.

Ad 3. Negatur minor, quoad secundam partem. Ad probationem dicitur, quod sapientia et intellectus et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per charitatem informantur, *quæ non agit perperam*, ut dicitur 1. ad Cor. 13. et ideo sapientia, et intellectu, et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti; sed ad hoc quod á charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur, et hoc est quod Greg. intendit dicere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 68.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Gregorio insinuatum, quod dona á virtutibus moralibus distinguuntur. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Isa. 11. "Requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiæ, et intellectus, » etc. Hoc est. Requiescet super eum Spiritus Sanctus, á quo dona ista, scilicet sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Domini, specialiter profluunt. In cujus veritatis signum Ecclesia in hymno Spiritum Sanctum vocat *septiformem munere*. De virtutibus vero, quæ nomine justitiæ communiter intelliguntur, subdit Isaias ibid. " Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ. » Differenti enim modo de virtutibus tractat ab illo, quo de donis tractaverat: ut ex littera ipsa colligitur. Dona siquidem per modum cujusdam impulsus, nominando ipsa spiritum (puta sapientiæ, etc.) designavit; virtutes autem non sic, sed per quamdam relationem ad bene operandum; puta ad judicandum in æquitate. Per hoc ergo, quod modo diverso utrumque notificat scriptura, si scholastice in proposito loquatur, dicit: Virtutes morales, et dona inter se distinguuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod dona sunt necessaria homini ad salutem. Ut *Sap.* 5. et *Ecclesiast.* 1. secundum quod *in arg. cont.* Pro quo adverte, quod sic exponitur ly *sine timore*, idest servili, et filiali, quamvis magis proprie de filiali. De hoc siquidem non est dubium, quia ad hoc, quod aliquis justificetur, requiritur: ut fugiat culpam, et fugere culpam est officium timoris filialis. Unde inquit Sanctus Doctor 2. 2. q. 19. art. 2. " Si quis convertatur ad Deum, et ei inhæreat propter timorem culpæ, erit timor filialis; nam filiorum est, timere offensam patris: » sed et in hoc 1. 2. *Infra quæst.* 113. *ar.* 4. per ipsam auctoritatem Eccl. 1. " Timor Domini expellit peccatum, nam, qui sine timore est, non poterit justificari, » monstrat, quod ad justificationem requiritur actus timoris filialis, ut scilicet homo se subjiciat Deo. De timore autem servili, quod requiratur ad justificationem, patere potest ex eodem Sancto dicente, 2. 2. q. 19. ar. 2. " si quis convertatur ad Deum, et ei inhæreat, propter timorem pœnæ erit timor servilis. » Et ibid. ar. 7. " Timor servilis est, sicut principium extra, disponens ad sapientiam: in quantum aliquis timore pœnæ discedit á peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiæ effectus, secundum illud Eccl. 1. Timor Domini expellit peccatum. » Ex hoc enim, quod hic in 2. 2. allegat illam Ecclesiastici auctoritatem ad propositum timoris servilis, quam in 1. 2. q. 113. art. 4. de timore filiali glossaverat, dat intelligere duo, scilicet, quod uterque timor ad justificationem concurrit, et quod illa glossa de timore filiali data non fuit ad excludendum á proposito timorem servilem, sed ad denominandum timores eo concurrentes á nobiliori. Cæterum prædicta de timore servili super ly *qui sine timore est non*

poterit justificari citatum in textu *arg. cont.* tanto certius tenenda sunt: quanto confirmationem trahunt, et declarationem ex Concil. Trid. sess. 14. cap. 4. dicente. " Illam contritionem imperfectam, quæ attritio dicatur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem: verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat, et, quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandum disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus, pœnitentiam egerunt; et misericordiam á Domino impetrarunt. » Unde et in vero sensu intelligis Divum Thomam, quando dicit, quod timor servilis et est bonus, 2. 2. *quæst.* 19. *art.* 4. et est donum Spiritus Sancti, *ibid. art.* 6. *arg. cont.* Sive potius existens á Spiritu Sancto, ibid. *art.* 9. *corp.* Quando igitur dicit, quod est donum Spiritus Sancti, expone tu ex Concilio ly *donum Spiritus Sancti*, idest donum Dei, et impulsus Spiritus Sancti. Vide *art.* 3. *ad primum.* Secundo vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod dona Spiritus Sancti sunt habitus. Ut per hoc, quod dicitur *Joan.* 14. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item per dictum 2. Timoth. 1. " Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis.» Habitare enim dicit mansionem facere; qua phrasi locutionis, tamquam idipsum de Spiritu Sancto per hoc insinuans, utitur Joannes eodem *cap.* 14. Hinc argumentare, secundum quod edoctus es á simili *in eodem arg. contr.* Item per dictum Act. 2. *Seditque supra singulos eorum.* Loquitur enim de Spiritu Sancto in forma ignis, in cujus signum mox ait, *et repleti sunt omnes Spiritu Sancto.* Cum ergo sedere idem importet, quod manere, vel habitare, vel mansionem facere, infer tu ex ly *sedit*, id, quod ex ly *manebit* intulit *argumentum contr.* Nec obstat præmissis, quod Spiritus Sanctus in quibusdam venit, et mansionem non facit (ut ait D. Gregorius) quoniam hoc non infert, quod dona sua hæc non sint habitus secundum se (alioquin numquam, secundum hic exposita, in aliquo mansionem faceret) sed infert, quod dona ista ex defectu recipientis, qui facile peccat, sunt facile mobilia. Ac si dicatur. Habitus est secundum se difficile mobilis, tamenhoc suum esse secundum difficulter mobile non facit, quod recipiens habitum non possit per liberum arbitrium cito, et faciliter removere ipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis esse insinuatum, quod convenienter enumerantur dona, dicendo illa esse septem, nec plura, nec pauciora. Ut *Isa.* 11. secundum quod *in arg. cont.* et *ar.* 1. *app.* habetur. Item per hoc, quod de omnibus universaliter, et ex consequenti de donis specialiter dicitur Sapien. 11. " Omnia in pondere, numero, et mensura disposuisti. » Clarum enim est, quod Deus non procedit magis convenienter in operibus naturæ, quam in operibus gratiæ, sed in bis convenientius. Per hoc ergo, quod in operibus naturæ scriptura Deum fecisse convenienter, quod est facere *in pondere, numero, et mensura*, omnia naturalia dicit, demonstratum esse, et quidem á fortiori voluit Deum convenienter processisse in gratuitis, quod est, ipsum fecisse omnia gratuita in pondere, numero, et mensura. Dona autem sunt in genere gratuitorum, et consequenter per eamdem sententiam scriptura in proposito dixit, quod dona Spiritus Sancti convenienter septem tantum esse ab Isaia ponuntur. Pro quo de totali convenientia scripturarum, vide 2. 2. *q.* 122. *art.* 2. *app.* et *q.* 140. *art.* 1. *app.* Item, ne plura, vel pauciora, quam in veritate sint, enumerari credantur, vide de sufficientia scripturarum, 2. 2. *q.* 79. *a.* 2. *app.* Secundo vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Greg. insinuatum, quod dona sunt ad invicem in charitate connexa. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Coloss. 3· " super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. » Cum enim vinculum sit (ut patet) aliqua colligare ad invicem, constat, quod dicere charitatem esse vinculum perfectionis, est dicere charitatem colligere ad invicem illa, quæ sunt perfectionis. Cum itaque non tantum virtutes, sed etiam dona sint perfectionis, idest ad perfectionem pertineant, patet: quod, dum scriptura dicit, charitas est vinculum perfectionis, est, ac si in proposito dicat, in charitate dona Spiritus Sancti connectuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Ambrosio, quod dona remanebunt in patria. A D. Ambrosio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem, ut psal. 118. " Timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi. » Per hoc enim, quod scriptura timorem donum in patria remansurum denotat, commonstrat á simili, sive etiam á fortiori, quod cætera dona in patria durabunt. A simili, inquam: quia timori Domini alia sunt similia in hoc, quod omnia singillatim sunt dona Spiritus Sancti. Dixi autem, á fortiori: quia inter omnia dona videtur minus de timore Domini, quod ibi remaneat, quam de aliis. Nam timoris est prima facie respicere cum formidine malum, quod utique in patria neque est, neque reperibile est: aliorum autem donorum objectum non est malum taliter á seipsis inspectum. Hujus etiam rei, scilicet, quod minus, quam de aliis donis, videatur de timore, quod remaneat in patria, signum est non modicum, quod S. Doctor, licet universaliter tractasset, atque affirmativam determinasset hic de duratione donorum in patria: tamen adhuc, tamquam difficultatem specialem in hoc videns præ aliis donis circa timorem, hoc idem de ipso timore singulariter inquirit, 2. 2. *qæst.* 19. *art.* 2. Ac si ex ordine quæstionum suarum dicat. Determinatio illa de duratione donorum in patria, quam feci prius communiter, non sufficit ad tollendas quasdam difficultates de timore existentes, quæ faciunt, quod minus verisimilis videatur de timore prædicta duratio, quam de cæteris donis. Vide ibi, quantam difficultatem circa hoc inspexerit B. Aug. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Aug. quod dignitas donorum debet attendi secundum enumerationem factam ab Isaia. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Luc. 14. " Cum invitatus fueris ad nuptias, ne recumbas in primo loco, ne forte honoratior te sit invitatus ab illo, etc. da huic locum, et tunc incipias novissimum locum tenere. » Ibi enim patet: quod primus locus datur digniori, et secundus usque ad novissimum minus dignis, illorum gradu servato. Hoc igitur in prædicta auctoritate solum considerato, dicendum: quod Isaias primum locum dat dono digniori, secundum minus digno, tertium adhuc minus, et sic deinceps, servatis ipsorum donorum gradibus in dignitate. Per illam ergo sententiam Evangelistæ datur intelligi, quod dona enumerantur á propheta secundum dignitatem ipsorum. Quod et in aliis enumerationibus á scriptura factis potest intelligi: nisi aliud specialiter in subjecta materia obstet. Convenienter itaque dignitas donorum dicenda secundum scripturam est tanta, vel tanta, secundum quod ipsa dona ordinavit Isaias. Vide de convenientia scripturarum, 2. 2. *q.* 22. *ar.* 2. *app. q.* 140. *ar.* 1. *app. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis, et Gregorio simul insinuatum, quod dona præferenda, et non præferenda sunt virtutibus. A B. Gregorio quidem, quod sint præferenda per id; quod dicit; " Donum Spiritus Sancti in objecta mente, » etc. ut *in arg.* 2. Nam per illam

auctoritatem monstratur, quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, puta contra stultitiam, contra superbiam, et ex consequenti eodem tenore commonstrari intelligitur, quod dona perficiunt id, quod virtutes perficere non possunt: hoc autem est, ipsa dona esse potiora virtutibus. A scripturis vero, quod non sint præferenda, insinuatur per dictum Joan 13. " In hoc cognoscent omnes, quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. » Non enim, cum á principali signo discipulatus sui mentionem facit; dicit. Si sapientiam, si intellectum, si consilium, aut aliquod aliud donorum Spiritus Sancti, habueritis: sed dicit, *si dilectionem.* Constat autem; et quod dilectio hic sumitur pro charitate, et quod charitas est virtus theologica, et quod esse discipulum Christi, est summa perfectio. Perfectione ergo potiorem esse charitatem omnibus donis designavit Christus: dum summæ perfectionis, idest discipulatus sui signum potissimum ipsam esse inter omnia declaravit. Ac si tunc per ly *hoc cognoscent*, etc. scholastice in proposito apertius dixerit. Charitas omnium donorum, atque virtutum maxima est. Vide, quid B. Aug. hinc edoctus de excellentia charitatis super alia scripserit, ut in arg. 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

De Beatitudinibus.

QUÆSTIO SEXAGESIMA NONA,

DE BEATITUDINIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudinibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum beatitudines á donis, et virtutibus distinguantur.

Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio, de numero beatitudinum.

Quarto, de convenientia præmiorum, quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudines distinguantur á virtutibus et donis.

Pro negativa.=Videtur quod beatitudines á virtutibus et donis non distinguantur.

1. Aug. lib. 1. de serm. Dom. in monte cap. 9. attribuit beatitudines in Matthæo enumeratas donis Spiritus Sancti; Amb. autem super Lucam lib. 5. attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur á virtutibus et donis.

2. Virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona in ordine ad legem æternam Spiritus Sancti. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ, præter virtutes et dona.

Conseq. prob., quia humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex æterna.

3. In enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur á donis, et virtutibus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona sicut paupertas, et luctus, et pax. Ergo beatitudines differunt á virtutibus et donis.

Determinatio.

Conclusio. Beatitudines distinguuntur á virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Prob. Ea, per quæ homo convenien-

ter movetur ad ultimum supernaturalem finem, et ad ipsum appropinquat, distinguuntur á virtutibus, et donis, non ut habitus ab habitibus, sed ut actus ab habitibus. Sed per beatitudines homo convenienter movetur ad supernaturalem finem, ad ipsumque appropinquat. Ergo beatitudines distinguuntur á virtutibus et donis, non sicut habitus ab habitibus, sed sicut actus ab habitibus.

Maior prob., quia ad ultimum finem, et maxime supernaturalem, movetur homo, non per habitus virtutum et donorum, sed per eorum actus: movetur enim quis ad finem, et ad ipsum appropinquat per aliquam actionem. Et si finis sit supernaturalis, cum ad ipsum non sufficiat humana ratio, requiritur motio Spiritus Sancti, ad cujus obedientiam, et sequelam per dona perficimur.

Minor prob. Pro qua est sciendum quod beatitudines, quæ in Evangelio assignantur, non dicuntur beatitudines, quasi sint ultimus finis; sed quia per ipsas convenienter movemur et appropinquamus ad ipsum ultimum finem: ex ipsis enim consurgit spes obtinendi ultimum finem, propter quam spem beati dicimur, secundum quod Phil. dicit 1. Ethic. c. 9. quod *pueri dicuntur beati propter spem*: et Apost. ad Rom. 8. dicit. *Spe salvi facti sumus*. Beatitudines igitur sunt actus virtutum et donorum, quibus ad beatitudinem ultimam tendimus et appropinquamus, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Aug. et Amb. attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est, et ideo Amb. exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus. August. autem exponens beatudines discipulis propositas in monte tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spitus Sancti.

Ad 2. Dicitur, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, præter virtutes et dona.

Ad 3. Dicitur quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia: et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem, circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum præmia, quæ tribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

Pro negativa.=Videtur, quod præmia, quæ attribuuntur beatudinibus, non pertineant ad hanc vitam.

1. Objectum spei est beatitudo pertinens ad futuram, non ad præsentem vitam. Sed aliqui dicuntur his beatudinibus beati propter spem præmiorum. Ergo beatitudinis præmia non pertinent ad hanc vitam.

2. Pœnæ quæ ponuntur per oppositum ad beatitudines, de quibus dicitur Luc 6. «Veh vobis, qui estis saturati, »quia esurietis, veh vobis, quis ridetis »nunc quia lugebitis et flebitis:» non pertinent ad vitam præsentem. Ergo nec præmia beatudinibus attributa pertinent ad hanc vitam.

Antec. prob., quia frequenter homines in hac vita non puniuntur: secundum illud Job. 21. «Ducunt in bonis »dies suos.»

3. Regnum cælorum quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Aug. dicit 19. de Civit. Dei. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur: secundum illud Psal. 16. «Satiabor, cum apparuerit gloria tua.» Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ, ad vitam futuram pertinent: secundum illud 1. Joan 3. «Nunc filii »Dei sumus, et nondum apparuit quid »erimus, scimus quoniam cum apparue»rit, similes ei erimus, quoniam videbi-

»mus eum, sicuti est.» Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 1. deserm. Dom. in monte c. 9. dicit. «Ista quidem in hac vita »compleri possunt, sicut completa in »Apostolis esse credimus: nam illa om»nimoda, et in angelicam formam mu»tatio, quæ post hanc vitam promittitur, »nullis verbis exponi potest.»

Determinatio.

Diversorum de hoc quæsito doctorum sententiæ.

Circa ista præmia expositores sacræ scripturæ diversimode sunt loquuti.

Ambrosius lib. 5. super Lucam dicit omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere.

Augustinus dicit, ea ad præsentem vitam pertinere, ut dicitur argumento pro affirmativa.

Chrisostomus Homil. 6. dicit, quædam eorum pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Veritatis explicatio.

Distinctio. Beatitudines, ut art. præced. dictum est sunt actus virtutum, et donorum, quibus movemur in supernaturalem beatitudinem. Dicuntur autem hujusmodi actus beatitudines, quia faciunt nos beatos in spe, quia ipsos exercentes firmam habemus spem perveniendi ad beatitudinem. Spes autem futuræ beatitudinis potest in nobis contingere propter duo. Primo quidem, propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, et hoc fit per meritum. Unde, quando quis facit actum meritorium, potest dici beatus, eo quia præparat et disponit se ad beatitudinem.

Alio modo, propter aliquam inchoationem futuræ beatitudinis, et hanc beatitudinem habent sancti, in hac vita, qui ad aliquem excellentem gradum charitatis, et gratiæ pervenerunt, ut fuerunt Apostoli, et maxime beatissima Virgo, quæ omni peccato, et fomite carebat.

Exemplo manifestatur hæc distinctio. Possumus enim ex arbore sperare fructus propter duo, vel propter dispositiones, puta quando virescit, emittit gemmas, folia, et flores. Vel quando videmus jam in eo primordia fructuum apparere. Sic quando in homine sunt merita, potest sperare se beatum futurum, et quando jam participat aliquo modo charitatem, puritatem, quietem, et alia, quæ plene possident beati, beatitudinem perfectam sperare potest.

Et hac ratione in qualibet beatitudine ponitur aliquid per modum meriti, et aliquid per modum præmii: et hoc apparet in prima beatitudine, in qua dicitur. «Beati pauperes Spiritu,» ecce ponitur actus meritorius, «quoniam ipsorum »est regnum cœlorum,» ecce quod ponitur per modum præmii. Et hæc dupliciter accipiuntur: uno modo, ut sunt ipsa beatitudo perfecta: alio modo, ut sunt inchoatio beatitudinis perfectæ. Sicut quando dicitur: quoniam «ipsorum est reg»num cælorum,» potest intelligi, vel de perfecta possessione regni cœlorum, vel de inchoativa.

Breviter igitur colligendo prædicta, dicitur quod in beatitudine ponuntur aliqua per modum meriti, et aliqua per modum premii. Quæ ponuntur per modum præmii, vel sunt ipsa perfecta beatitudo, vel inchoatio perfectæ beatitudinis.

1.ª Conclusio. Ea, quæ ponuntur in beatitudinibus per modum meriti, pertinent ad præsentem vitam tantum.

Prob., quia ista sunt præparativa et dispositiva ad beatitudinem futuræ vitæ, qua habita, cessant hæ dispositiones. Unde in patria non erit luctus, paupertas etc.

2.ª Conclusio. Ea, quæ ponuntur per modum præmii, quæ tamen sunt inchoatio futuræ beatitudinis, possunt pertinere ad hanc vitam.

Probat. Ex Divo August. in authoritate inducta in argumento pro affirmativa. Nam Apostoli, et quam plures alii hanc inchoatam beatitudinem habuerunt in hac vita.

3.ª Conclusio. Quæ ponuntur per modum præmii completi, non possunt pertinere ad præsentem vitam, sed solum ad futuram.

Hæc ex eadem D. Aug. sententia comprobatur. Nam hæc omnimoda in Angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exprimi potest, et etiam ex se manifesta est, et ex dictis alias.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod spes est de futura beatitudine, sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo, quod ducit ad finem, secundum illud Psalmi. 27. «In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.»

Ad 2. Dicitur ad antec., et ad ejus prob. quod mali etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde August. dicit lib. 1. Confess. cap. 12. «Jussisti »Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inor»dinatus animus.» Et Phil. dicit in 9. Eth. c. 4. de malis, quod «contendit ipsorum »anima, hoc quidem huc trahit, illud au»tem illuc,» et postea concludit. «Si au»tem sic miserum est: malum esse, fu»gienda est malitia intense.» Et similiter é converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, numquam tamen deficiunt á spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. 19. et Marci 10. «Centuplum accipietis »etiam in hoc sæculo.

Ad 3. Dicitur, quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur: nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectæ sapientiæ initium: secundum quod incipit in eis Spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuæ, per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita per Spiritum Sanctum, qui paraclitus, idest consolator dicitur, participando. Saturantur autem in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit: «meus ci»bus est, ut faciam voluntatem patris »mei.» In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita, qui motus suos pacificant similitudinem Dei accedentes filii Dei nominantur, tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines.

1. Donorum, quibus attribuuntur beatitudines, ut dictum est, quædam pertinent ad vitam contemplativam, ut sapientia et intellectus, et quædam ad activam, ut pietas et timor. Sed beatitudinum nulla pertinet ad vitam contemplativam, sed omnes ad activam. Ergo beatitudines insufficienter enumerantur.

2. Inter beatitudines nulla ponitur, quæ directe ad actum doni consilii, vel scientiæ correspondeat. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Conseq. prob., quia ad activam vitam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam dirigentia, ut sunt scientia, et consilium. Unde sicut ponuntur beatitudines correspondentes donis exequentibus, ita debuerunt poni beatitudines pertinentes ad dona dirigentia.

3. Inter beatitudines nihil ponitur ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter assignantur etiam beatitudines pertinentes ad dona exequentia.

Manifestatur conseq., quia sicut ponitur paupertas spiritus, quæ respondet timori, et misericordia, quæ respondet pietati, debuit etiam poni alia beatitudo

pertinens ad donum fortitudinis, quod pertinet ad vitam activam, ut exequens.

1. In sacra scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job 5. dicitur. «Beatus homo, qui corripitur á Deo.» Et in Psal. 1. dicitur. «Beatus vir, qui »non abiit in consilio impiorum.» Et Prov. 3. «Beatus vir, qui invenit sapientiam.» Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod superflue enumerentur.

1. Dona Spiritus Sancti sunt septem. Beatitudines autem tanguntur octo Mat. 5. Ergo superflue assignantur.

Probat. conseq., quia beatitudines donis debent respondere.

2. Lucæ 6. Ponuntur tantum quatuor beatitudines. Ergo superflue ponuntur octo.

Determinatio.

Conclusio. Beatitudines istæ convenientissime enumerantur Matth. 5. septenario numero, quæ sunt.

Prima, *paupertas spiritus. Beati pauperes spiritu.*

Secunda, *mititas. Beati mites.*

Tertia, *luctus. Beati qui lugent.*

Quarta, *esuries et sitis justitiæ. Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam.*

Quinta, *misericordia. Beati misericordes.*

Sexta, *munditia cordis. Beati mundo corde.*

Septima, *pax. Beati pacifici.*

Prob. Beatitudines, per quas homo sufficienter abducitur á falsa beatitudine, et adducitur ad veram sunt sufficienter enumeratæ. Sed per has septem beatitudines sufficienter homo adducitur á falsa beatitudine, et adducitur ad veram. Ergo beatitudines sunt sufficienter enumeratæ.

Vel aliter, Beatitudines per quas sufficienter excluditur falsa beatitudo, et ostenditur vera, sunt sufficienter enumeratæ. Sed per has septem beatitudines sufficienter excluditur falsa, et ostenditur vera beatitudo. Ergo sunt sufficienter enumeratæ.

Minor prob., præmittendo quod aliqui posuerunt triplicem beatitudinem. Quidam posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, et quidam contemplativa.

Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur beati. Nam beatitudo voluptuosa falsa est, et rationi contraria, et propterea est impedimentum veræ beatitudinis. Beatitudo vero vitæ activæ est dispositio ad veram beatitudinem.

Beatitudo vero contemplativæ vitæ, si sit perfecta, est ipsamet beatitudo futura; si autem sit imperfecta, est quædam inchoatio ejus.

Per has igitur septem beatitudines excluditur: primo falsa beatitudo; secundo ponuntur merita et præmia pertinentia ad beatitudinem vitæ activæ, et tertio ponuntur præmia pertinentia ad vitam contemplativam, et per hoc excluditur falsa beatitudo, et ostenditur, quæ sit vera: et iterum abducitur homo á falsa, et inducitur ad veram beatitudinem, et omnia hæc sigillatim manifestantur.

Beatitudo falsa, quæ est in vita voluptuosa, consistit in duobus; primo in affluentia exteriorum honorum, sive sint divitiæ, sive honores; secundo in sequequela propriarum passionum: quæ sunt in duplici differentia, vel irascibilis, vel concupiscibilis. Unde specialiter hæc falsa beatitudo consistit in tribus.

Primo, in affluentia bonorum exteriorum.

Secundo, in sequela passionum irascibilis.

Tertio, in sequela passionum concupiscibilis.

Et hæc tria excluduntur per tres primas beatitudines, et ab eis homo retrahitur.

Ab affluentia bonorum exteriorum retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur. Per donum autem paupertatis perfectiori modo, ut scilicet ea contemnat.

Et hoc fit per primam beatitudinem. *Beati pauperis spiritu.*

A sequela passionum irascibilis retrahitur homo per virtutem, ut eas moderetur secundum regulam rationis. Per donum vero, ut ab eis tranquillus reddatur; et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ est secunda beatitudo: *Beati mites.*

A sequela passionum concupiscibilis retrahit virtus per hoc, ut homo moderate eis utatur. Donum vero, ut eas si necesse fuerit totaliter abjiciat, quinimmo ut voluntarium luctum assumat, et hoc intendit tertia beatitudo. *Beati qui lugent*, et sic remanet exclusa falsa beatitudo.

Beatitudo activæ vitæ præcipue consistit in his, quæ proximis exhibemus, quæ sunt duo: quædam enim exhibemus ratione debiti; et quædam ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem, nos virtus disponit, ut ea, quæ debemus proximis non recusemus exhibere: quod pertinet ad justitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens, et sitiens cupit cibum, vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur. *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.*

Circa spontanea vero nos perficit virtus, ut illis donemus, quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis conjunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis.

Sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his, quibus gratuita beneficia præstat, unde dicitur Lucæ 14. *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos*, etc. *Sed voca pauperes et debiles*, etc. quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur. *Beati misericordes.*

Ea vero, quæ ad contemplativam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus: et ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam præmia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur. *Beati mundo corde.*

Quantum vero ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaiæ 30. *Opus justitiæ pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur. *Beati pacifici.*

Breviter igitur dicta colligendo dicimus, quod beatitudines quædam excludunt falsam beatitudinem, quædam pertinent ad beatitudinem vitæ activæ et quædam ad beatitudinem vitæ contemplativæ.

Beatitudines excludentes falsam beatitudinem sunt tres, secundum quod falsa beatitudo in tribus consistit, scilicet in affluentia bonorum exteriorum, in sequela passionum irascibilis, et in sequela passionum concupiscibilis.

Prima, *beati pauperes spiritu* contra affluentiam bonorum exteriorum.

Secunda, *beati mites*, contra sequelam passionum irascibilis.

Tertia, *beati qui lugent*, contra sequelam passionum concupiscibilis.

Pertinentes ad vitam activam sunt duæ secundum quod duo sunt quæ proximis debemus, scilicet debiti et beneficii.

Quarta, *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, propter debita.

Quinta, *beati misericordes*, propter gratuita.

Beatitudines pertinentes ad contem-

plativam etiam duæ sunt, secundum quod duo sunt, per quæ homo disponitur ad contemplativam vitam, scilicet in seipso, et in ordine ad alios.

Sexta, *beati mundo corde*, propter dispositionem in seipso.

Septima, *beati pacifici*, propter dispositionem per respectum ad alios.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod actus donorum pertinentiam ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis: sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in præmiis ratione jam dicta. Videre enim Deum, respondet dono intellectus, et conformari Deo, quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod in his, quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Phil. dicit in 2. Eth. c. 2. Et ideo, quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudinis actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii; et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus diriguntur, sicut scientiæ, lugere et consilio misereri.

Ad 3. Negatur anteced. Nam si considerentur beatitudines, dum ad dona attribuuntur, quantum ad conformitatem materiæ, sic fortitudini attribuitur mititas. Si vero considerentur quantum ad motivum, ei correspondet esuries, et sitis justitiæ. Pro quo est sciendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiæ: et secundum hoc, primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tamquam dirigentibus: sed inter dona exequentia, distribuuntur ita quod esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his, quæ sunt ad alterum, mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius libro 5. super Lucam, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*: est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit á cupiditatibus, et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere; præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem: ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, et rerum mundanarum, secundum illud Eccl. 1. *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. 4. *Consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur August. in lib. 1. de serm. dom. in monte c. 9.

Ad 4. Dicitur, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra scriptura ponuntur, ad has reduci, vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, «beatus vir qui corripitur á Domino,» pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur: «beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum,» pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, «beatus vir, qui invenit sapientiam,» pertinet ad præmium septimæ beatitudinis; et idem patet de omnibus aliis, quæ possunt induci.

Ad argumenta pro altera parte.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod octava beatitudo est quædam confirmatio, et manifestatio omnium præcedentium: ex

hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas: propterea beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, temporalem, et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit, quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit: «beati pauperes.» Secundum est, quod bene sit homini quantum ad corpus in cibis et potibus, et aliis hujusmodi: et hoc excludit per secundum quod ponit: «beati, qui esuritis.» Tertium est, quod sit homini bene, quantum ad cordis jucunditatem: et hoc excludit tertio, dicens; «beati, qui non fletis.» Quartum est exterior hominum favor: et hoc excludit quarto, dicens: «beati eritis, cum vos oderint homines.» Et sicut Ambros. dicit lib. 5. in Luc. «Paupertas »pertinet ad temperantiam, quæ illece»brosa non quærit. Esuries ad justitiam »quia qui esurit compatitur, et compa»tiendo largitur. Fletus ad prudentiam, »cujus est flere occidua. Pati odium ho»minum, ad fortitudinem.»

ARTICULUS IV.

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

Pro negativa.=Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur.

1. In regno cœlorum quod est vita æterna, bona omnia continentur. Ergo posito regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Regnum cœlorum ponitur pro præmio, et in prima beatitudine, et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. In beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Aug. lib. 1. de serm. dom. in mon. c. 9. dicit. In præmiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus, quam regnum cœlorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

Determinatio.

Conclusio. Præmia beatitudinum convenientissime assignantur.

Manifestatur. Ex conditionibus beatitudinum in artic. præced. assignatarum. Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his, in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, et caducis. Et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea, quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt; quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus excellentiam quamdam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum cœlorum, per quod homo consequitur excellentiam, et abundantiam bonorum in Deo, et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus Spiritus repromisit.

Quærunt autem homines feroces, et immites per litigia, et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde Dominus repromisit mitibus securam, et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur solliditas æternorum bonorum.

Quærunt autem homines in concupiscentiis, et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores, et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromisit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, á quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni, et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur, et ideo Dominus esurientibus justitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis, et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, seu beatitudinem, et ideo secundum convenientiam dispositionum, quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem, vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis, et ideo pro præmiis redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sicut Chrys. hom. 15. in Matth. dicit. Omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad 2. Dicitur, quod sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum præmia: et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia præmia attribui. Vel secundum Amb. l. 5. in Luc. pauperibus Spiritu repromittitur regnum cælorum, quantum ad gloriam animæ: sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad 3. Dicitur, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni cœlorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quæ non firmiter, et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno quam habere et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari, nam saturaritas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat, quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre, sicut maior est, qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 69.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, esse, quod beatitudines distinguuntur á virtutibus, et donis, tamquam actus ab habitu. Ut per hoc, quod dicitur 3. Reg. 10. " Beati sunt viri tui, et beati servi tui, hi, qui stant coram te semper, et audiunt sapientiam tuam. » Et per dictum Matth. 25. " Qui unum talentum acceperat, abiens fodit in terram, et abscondit pecuniam Domini sui. » Ex dicto enim libri Regum liquet intelligentibus, quod beatitudo ponitur consistere in actione, immo esse actionem, puta assistere coram re-

ge, audire sapientiam ejus. Quod clarius patet Luc. 10. et Matth. 13. " Beati oculi, qui vident, quæ vos videtis; et beatæ aures, quæ audiunt, quæ vos auditis. » Videre enim est actio, similiter et audire. Ex dicto autem *Matth.* 25. liquet quoque intelligentibus, quod talentum ipsum non est actio, sed habitus: cum possit manere, et de facto tunc maneat otiosum. Implicat enim, quod actio stet otiosa; sed stabile est, quod habitus sit otiosus. Quid vero nomine talentorum ibi significetur, exinde habetur, quod in contextu illo parabolico talenta vocantur bona Domini nostri. Hujusmodi autem bona, quæ nobis á Domino traduntur, ut negotiemur in eis, habitus virtutum, atque donorum sunt nobis ab ipso misericorditer infusi ad hoc, ut per operationes habitibus illis conformes, habituumque illorum virtute exercitas, ad gaudium ipsius Domini lætantes intrare mereamur, et tandem valeamus Scripturæ igitur per hoc, quod beatitudinem esse actus, virtutes autem, ac dona habitus esse describunt: si ad scholasticam linguam verba sua inflectant, dicunt: Beatitudines á virtutibus, et donis, tamquam actus ab habitibus, distinguuntur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, Ecclesia et Augustino fuisse insinuatum, quod præmia beatitudinum possunt in via per quamdam inchoationem haberi. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* Quod dicit de Apostolis, intellige specialiter pro tunc, quando adeo repleti Spiritus Sancti consolationibus inenarrabilibus magnalia Dei mirifice, suaviterque ex intimis cordis penetralibus resonabant: *Act.* 2. ut ebrii vino materiali judicarentur ab hominibus animalibus, qui non percipiunt eam, quæ ab ubertate domus Dei descenderat, ebrietatem spiritualem, *psal.* 35. A scripturis vero insinuatur, ut psal. 36. " Melius est modicum justo super divitias peccatorum multas. » Et 118. " Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo! » Et 114. " Memoriam suavitatis tuæ eructabunt. » Item Luc. 2. " Ex quo facta est vox salutationis tuæ in auribus meis, exultavit præ gaudio infans in utero meo. » Vide et gaudium beatitudinis prægustari á puero cum mira exultatione, et inchoationem supernæ felicitatis fuisse tantam in Virgine Matre, ut ex ipsa redundaverit in puerum illum. A sancta Ecclesia autem per hoc, quod de B. Maria Magdalena in sequentia ejus canit; " et regnantem contitetur, dum in rupe profitetur, vitam solitariam. Novis modis ibi rapta, novis demum donis aucta, sponsi gaudet præmiis. » Vide, quantis paradisi benedictionibus dulcedinis B. Magdalena á Domino hic præventa sit. Per hæc ergo omnia, et singula prædicta, scholasticis speculativis Aug. Scriptura, et Ecclesia demonstrant abundanter intentum, ut prudens ex se faciliter judicabit. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod beatitudines convenienter enumerantur *Matth.* 5. Ut Sapien. 11. *Omnia in mensura, numero*, etc. ut q. 68. a. 4. app. cum facto ibi discursu ad hunc locum applicando. Item Prover. 8. *Recti sunt sermones mei*, etc. ut 2. 2. q. 122. a. 2. app. cum discursu, etc. Vide etiam 2. 2. q. 140. a. 1. app. Et, ut noveris, quod nec plures, nec pauciores debuerint beatitudines ibi enumerari: vide de scripturarum sufficientia, 2. 2. q. 179. a. 2. app. applicando huc illa communia. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod præmia beatitudinum convenienter enumerantur. Ut Sap. 11. *Omnia in pondere*, etc. Prov. 8. *Recti sunt*, etc. Vide *ar.* 3. *opp.* et loca ibi citata; applicando omnia ad præsens propositum. Communia enim illa sunt ibique pro communibus posita, ut scilicet his, omnibusque similibus quæstionibus de scripturæ dictis satisfacere possint; si, ut opus fuerit, ad occurrentes materias á lectoribus applicentur. Quod quidem facile est. *Secundo* vides: etc.

De fructibus Spiritus Sancti.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA,

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fructibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.

Secundo, utrum differant á beatitudinibus

Tertio, de eorum numero.

Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I.

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat, 5. sint actus.

Pro negativa. = Videtur quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat, non sint actus.

1. Id cujus est aliquis fructus, non debet dici fructus. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus. Ergo ipsi actus non debent dici fructus.

Maior prob., quia sic in infinitum iretur.

Minor prob., quia Sap. 4. dicitur. *Bonorum laborum gloriosus est fructus* et Joan. 4. dicitur. *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam.*

2. Voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri non debent dici fructus.

Conseq. prob., quia *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit*, ut dicit August. 10. de Tri. cap. 10.

3. Virtutes non sunt actus; sed habitus ut supra dictum est, quæst. 55. art. 1. Sed inter fructus Spiritus Sanctienumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Ergo fructus non sunt actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Matth. 12. dicitur. *Ex fructu arbor cognoscitur*, idest *ex operibus suis homo*, ut ibi exponitur á sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Determinatio.

Distinctio. Fructus dupliciter in spiritualibus accipitur: uno modo dicitur fructus id, quod homo producit: alio modo id, quod homo adipiscitur ultimo, delectationem habens.

Manifestatur in corporalibus, á quibus nomen fructus ad spiritualia translatum est. Dicitur enim in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam suavitatem habet: qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem, et ad hominem, qui ex arbore adipiscitur fructus, et ita est etiam in spiritualibus. Sed fructus, secundum quod accipitur pro eo, quod ab homine producitur, dupliciter consideratur: uno modo, prout producitur ab homine secundum facultatem suæ naturæ. Alio modo, secundum quod producitur ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti.

1ª. CONCLUSIO. Fructus, secundum quod significat id, quod homo adipiscitur, ut ultimum delectabile, non est actus humanus.

Prob., quia fructus, quem homo ultimo adipiscitur, ut quoddam delectabile, est ultimus finis, qui est ipsemet Deus.

2.ª CONCLUSIO. Fructus, secundum quod significat id, quod homo producit per virtutem, et facultatem suæ naturæ, est humana operatio, et dicitur fructus rationis.

Prob., quia operatio conveniens naturæ est ultimum, et delectabile, quod homo producit.

3.ª CONCLUSIO. Fructus Spiritus Sancti est operatio humana, producta ab homine per virtutem Spiritus Sancti, quasi cujusdam divini seminis.

Prob., nam dicitur 1. Joan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ex quibus patet quod fructus Spiritus Sancti est operatio humana, quam homo operatur per virtutem Spiritus Sancti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1, Negatur maior. Non enim inconvenit, ut fructus sit alius fructus, sicut non inconvenit quod alicujus finis sit alius finis. Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic habent rationem florum, secundum illud Eccles. cap. 24. *flores mei fructus honoris, et honestatis.*

Ad 2. Dicitur ad antec. quod cum dicimus, voluntatem in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter: uno modo secundum quod ly propter, dicit causam finalem: et sic, propter se non delectatur aliquis, nisi in ultimo fine: alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic, propter se, aliquis potest delectari in omni eo, quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine: medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem: in actibus ante virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambr. lib. de paradiso cap. 13. dicit: quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

Ad 3. Dicitur ad maior, quod nomina virtutum possunt accipi dupliciter: uno modo, ut significant habitum virtutum, secundum quem modum de ipsis habetur sermo loco citato: alio modo ut ponuntur pro actibus ipsarum virtutum, secundum quem modum August. dicit serm. 27. de verb. Apost. quod *fides est credere, et charitas est motus animi ad diligendum Deum*, et secundum hanc acceptionem numerantur ab Apost. aliquæ virtutes inter fructus: et sensus est quod fructus Spiritus sunt charitas, idest charitatis actus, mansuetudo, idest mansuetudinis actus, fidei actus etc.

ARTICULUS II.

Utrum fructus á beatitudinibus differant.

Pro negativa.=Videtur quod fructus á beatitudinibus non differant.

1. Quæ perficiunt hominem, secundum quod movetur á Spiritu Sancto, sunt fructus. Sed beatitudines perficiunt hominem, secundum quod movetur á Spiritu Sancto. Ergo beatitudines sunt fructus.

Minor prob., quia beatitudines atribuuntur donis.

2. Sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ, ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est spei. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. De cujus ratione est ut sit ultimum, et delectabile, idem est quod fructus. Sed de ratione beatitudinis est, ut sit ultima, et delectabilis: ut dictum est, quæst. 3. art. 1. Ergo beatitudines sunt fructus.

Maior prob., quia hoc est de ratione fructus, ut dictum est art. præc.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quorum species sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. Sed beatitudinum et fructum sunt diversæ species, ut patet per eumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt á beatitudinibus.

Determinatio.

Conclusio. Fructus differunt á beatitudinibus.

Probat. Plus requiritur ad rationem

beatitudinis, quam ad rationem fructus. Ergo fructus differt á beatitudine.

Antec. prob. Quia ad rationem fructus sufficit ut sit aliquid habens rationem ultimi, et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quòd sit aliquid excellens, et perfectum. Sunt enim fructus, quæcumque virtuosa opera in quibus homo dolectatur. Sed beatitudines dicuntur sola perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis, quam virtutibus, ut dictum est quæst. præd. art. 1. et 3.

Et ex his sequitur quod omnes beatitudines possint dici fructus, sed non é converso omnes fructus sunt beatitudines: sicut omnis homo est animal, non autem omne animal est homo, quia homo in sui ratione plus includit quam animal.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur: quod probat beatitudines esse fructus, quod conceditur, sed tamen non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad 2. Negatur maior: non enim sic se habet fructus vitæ æternæ ad ipsam, sicut fructus præsentis beatitudinis ad ipsam. Nam fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus, et perfectus, et ideo in nullo distinguitur ab ipsa vita æterna futura: fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam sit de ratione fructus, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

Pro negativa.=Videtur quod Apostolus inconvenienter ad Galat. 5. enumeret duodecim fructus.

1. Alibi dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, et* Isaiæ 27. dicitur. *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

2. Dominus Matth. 13. ponit triplicem bonæ terræ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum, trigesimum. Ergo non sunt ponendi ab Apostolo duodecim fructus.

3. Ratio ultimi, et delectabilis, quæ est propria fructus, non invenitur in omnibus fructibus, quos Apostolus enumerat. Ergo inconvenienter ab Apostolo enumerantur fructus.

Antec. prob., quia patientia et longanimitas, videntur esse in rebus contristantibus. Fides autem non habet rationem ultimi, sed primi fundamenti.

Pro altera parte, quod insuficienter, et diminute enumerentur.

Dictum est enim, quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Determinatio.

Conclusio. Numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum ad Galat. 5. est conveniens, qui fructus sunt

1. Charitas
2 Gaudium
3 Pax
4 Patientia
5 Benignitas
6 Bonitas
7 Longanimitas
8 Mansuetudo
9 Fides
10 Modestia
11 Continentia
12 Castitas

Probatur authoritate et ratione.

Authoritate suadetur, quia hujusmodi fructus possunt significari per duodecim fructus, de quibus Apoc. c. ultimo dicitur. *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.*

Prob. ratione. Perfectiones, quibus humana mens bene disponitur ex pro-

cessu, sive motione Spiritus Sancti in nos tamquam ex radice procedentes, sunt duodecim. Sed fructus sunt perfectiones, quibus mens humana bene disponitur, procedentes ex motione Spiritus Sancti tamquam ex radice. Ergo fructus Spiritus Sancti convenienter ab Apostolo enumerantur.

Maior prob. Nam perfectio mentis humanæ consistit in tribus; primo, ut sit perfecte disposita secundum seipsam; secundo, ut sit bene ordinata ad ea, quæ sunt juxta seipsam; tertio, ut sit bene ordinata ad ea, quæ sunt infra ipsam. Secundum seipsam est bene ordinata mens humana, quando bene se habet in bonis, et in malis. In bonis bene se habet mens humana per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, et ideo primus fructus Spiritus Sancti ponitur charitas.

Ad amorem necessario sequitur gaudium, quod est secundus fructus.

Ad gaudium sequitur pax, per quam conservatur gaudium, tum á conturbantibus exterioribus, tum interioribus, quatenus quietat desiderium in bono amato, et hic est tertius fructus. Et per hos tres fructus bene se habet mens in bonis.

In malis bene se habet mens, quantum ad duo; primo, ut non perturbetur per imminentiam malorum; secundo, ut non perturbetur per dilationem bonorum.

Primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus.

Secundum fit per longanimitatem, quæ est quintus fructus.

Ad id vero, quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene se habet mens humana, quantum ad quatuor. Primo, quantum ad voluntatem bene faciendi, et ad hoc ponitur bonitas, quæ est sextus fructus.

Secundo, quantum ad beneficentiæ executionem, et ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus fructus.

Tertio, quantum ad hoc, ut æquanimiter tolerentur mala ab eis illata, et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras, et est octavus fructus.

Quarto, quantum ad hoc, ut non noceamus proximis per fraudem, sive per dolum, et ad hoc pertinet fides, prout significat fidelitatem, et est nonus fructus.

Si vero sumatur fides, secundum quod est virtus theologica, sic est alius fructus bene ordinans mentem, ad ea, quæ sunt supra se, et perficit eam, subjiciendo Deo intellectum.

Circa vero ea, quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, et interiores passiones sensus, bene se habet mens humana.

Primo quantum ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis et factis modum observet, et hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus.

Secundo quantum ad interiores concupiscentias bene se habet refrænando illicitias per castitatem, et etiam licitas per continentiam, vel dum non deducitur ab eis per castitatem, et dum eas totaliter vincit per continentiam, et hæ sunt duo ultimi fructus.

Breviter igitur, et ordinate colligendo dicimus quod mens bene disponitur secundum seipsam, respectu bonorum.

1. Per charitatem
2 Gaudium
3 Pacem

Respectu vero malorum

4 Per patientiam
5 Longanimitatem

Respectu eorum, quæ sunt juxta se, scilicet proximorum perficitur

6 Per beneficientiam, sive bonitatem
7 Benignitatem
8 Mansuetudinem
9 Fidem

Respectu eorum, quæ sunt infra se, et quidam respectu exteriorum actionum, bene disponitur

10 Per modestiam.
Respectu concupiscentiarum.
11 Per castitatem.
12 Continentiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod est unus fructus tantum secundum genus, secundum quod est etiam unum genus virtutum divisum postea in multas species, secundum quas dicuntur multi fructus secundum speciem.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod fructus centesimus, sexagesimus, et trigesimus non sunt diversæ species fructuum, sed diversi gradus ejusdem fructus, quia distinguuntur secundum principium, medium, et finem.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur, quod in patientia et longanimitate est delectatio, eo quod quis per eas non perturbatur in tristitiis, quod est quoddam delectari. Fides autem, si accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi, et delectabilis, secundum quod continent certitudinem.

Ad argumentum pro altera parte.

Respondetur quod sicut Aug. dicit super Epist. ad Gal. cap. 5. *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quæ sunt, vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari: et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes, et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc, quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important, vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum, quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV.

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis.

Pro negativa: = Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat.

1. Contraria sunt in eodem genere. Sed opera carnis, et fructus non sunt in eodem genere. Ergo opera carnis, et fructus non sunt contraria.

Minor prob., quia opera carnis non dicuntur fructus.

2. Apostolus enumerat plura opera carnis quam sint fructus. Ergo fructus et opera carnis non sunt contraria.

Conseq. prob., quia unum uni est contrarium.

3. Inter fructus Spiritus primo ponuntur charitas, gaudium et pax, quibus non correspondent ea, quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, et impudicitia. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ibidem dicit: quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

Determinatio.

Distinctio. Opera carnis, et fructus Spiritus Sancti possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum communem rationem, scilicet considerando omnes fructus sub communi ratione fructuum, quæ est, ut perficiant humanam mentem: et opera carnis secundum communem rationem, quæ est, ut trahant hominem ad bona sensibilia. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis.

1.ª Conclusio. Fructus Spiritus Sancti, et opera carnis secundum communes utriusque rationes contrariantur.

Prob. Sicut se habent motus sursum, et motus deorsum in naturalibus, ita se habent motus appetitus sensitivi, et mo-

tus Spiritus Sancti in operibus humanis. Sed motus sursum, et motus deorsum contrariantur in naturalibus. Ergo motus Spiritus Sancti, qui sunt fructus, et motus sensualitatis nostræ, qui sunt opera carnis, contrariantur.

Maior prob., quia Spiritus Sanctus movet humanam mentem ad id, quod est secundum rationem, sive potius ad id, quod est supra rationem. Appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensitiva, quæ sunt infrà hominem. Unde motus Spiritus Sancti est quasi motus sursum, et motus carnis est quasi motus deorsum.

2.ª Conclusio. Fructus Spiritus Sancti, secundum proprias singulorum rationes, non opportet ut opponantur singulis operibus carnis, ex enumeratis ab Apostolo, ita ut singuli fructus sint singulis operibus carnis contrapositi.

Manifestatur, quia Apostolus ad Galat. 5. non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia, ut dictum est art. præced. in responsione ad argumenta pro altera parte.

3.ª Conclusio. Secundum quamdam adaptationem possunt singuli fructus singulis operibus carnis contraponi.

Manifestatur. Nam Augustinus contraponit

Charitatem et castitatem ∴ Fornicationi.
Gaudium ∴ Immunditiæ.
Pacem ∴ Idolorum servituti.
Longanimitatem veneficiis, contentionibus, inimicitiis, animositatibus, æmulationibus, et dissensionibus.
Benignitatem ∴ Ad ea curanda.
Bonitatem ∴ Ad eis ignoscendum.
Fidem ∴ Hæresibus.
Mansuetudinem ∴ Invidiæ.
Continentiam ∴ Comessationibus et ebrietatibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Nam etiam opera carnis á ratione procedunt. Ad probationem dicitur, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus arboris, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad 2. Negatur conseq. Et ratio est, quia *bonum contingit uno modo, malum autem omnifariam* ut Dionys. dicit 4. de div. nom. cap. 4., et propterea uni virtuti plura vitia opponuntur. Et ideo non est mirum, si plura ponantur opera carnis, quam ponantur fructus Spiritus Sancti.

Ad 3. Patet responsio ex dictis in corpore articuli, ubi dictum est quod non est necesse ut singuli fructus singulis operibus carnis correspondeant, licet secundum aliquam adaptationem respondere possint, et ad invicem contraponi, ut ex Augustino dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 70.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod humani actus possunt dici fructus Spiritus Sancti. Ut *Matth.* 12. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota, quod per ly *ex fructu*, intelligit ad literam actum proprium hominis procedentem ex virtute Spiritus Sancti. Loquitur enim Dominus ibi de operibus suis humanis contra Pharisæos, quæ opera ipsi videntes esse secundum se bona, depravare contendebant attribuendo malæ intentioni: seu malæ voluntati ejus. Unde ipsorum temeritatem in judicando

arguere volens Dominus, dixit ly *ex fructu cognoscitur arbor*. Ac si dixerit: Si fructus, idest actiones meas vos judicatis esse secundum se bonas, nec enim aliter, tamquam á manifesta veritate coacti; potestis facere, debetis, et meam voluntatem istas operantem judicare esse bonam. Alioquin in judicio vestro contra naturam ambulatis: quoniam, secundum ordinem naturæ, *ex fructu cognoscitur arbor*. Aut ergo, secundum hunc naturæ ordinem procedendo, ut in contextu habetur, facite arborem malam, et fructus ejus malos; aut facite arborem bonam, et fructus ejus bonos. Hoc est, aut ex malitia fructuum inferte, malam esse etiam arborem; aut ex bonitate fructuum inferte, bonam quoque esse arborem: *primum* horum, scilicet arborem malam, et fructus ejus malos, non potestis facere de me; qui fructus, idest actus meos convincimini manifeste dicere esse in se bonos; ergo, velitis, nolitis, restat, ut oporteat, vos de me facere: *secundum*, scilicet arborem bonam, et fructus ejus bonos, idest, ut oporteat vos ex actibus meis manifeste de genere suo bonis judicare voluntatem meam esse bonam. Item insinuatur illud in principio dictum per Matth. 7. *A fructibus eorum cognoscetis eos*. Hoc est: ab actibus, qui sunt proprie eorum, ad differentiam actuum per eos quidem factorum, sed non proprie eorum; ut est fugare dæmones ex corporibus obsessis, miracula facere, de quibus in contextu subdit ly. *Multi mihi dicent in die illa*, etc Qui autem sint fructus eorum proprii, ex quibus, inquit, *cognoscetis eos*: declarat B. Aug. de sermone Domini, post nonnulla objecta concludens. " Qui sunt ergo fructus, quibus cognoscamus arborem malam, dicit Apostolus; Manifesta sunt opera carnis, fornicatio, immunditia, etc. Qui vero sint fructus, quibus cognoscamus arborem bonam, ostendit dicens; Fructus autem spiritus sunt, charitas, gaudium, pax, » etc. Ex præmissis igitur scripturis, maxime Aug. glossa conjuncta, abundanter patet intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod fructus á beatitudinibus differunt. Ut per hoc, quod diversimode assignantur utraque. Nam *Matth.* 5. pro beatitudinibus assignata diversa sunt ab illis, quæ *Galat.* 5. pro fructibus enumerantur; ut patet utrumque illorum locorum legenti. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum; quod Apostolus duodecim fructus enumeravit convenienter, et sufficienter; considerata tamen ejus intentione, ut in respon. ad *quartum*. Quod quidem convenienter; ut sap. 11. *Omnia in pondere, numero*, etc. Item Prov. 8. *recti sunt*, etc. Vide q. 68. a. 4. app. Item de totali convenientia scripturarum 2. 2. q. 122. art. 2. app. et ibid. q. 140. art. 1. app. Quod vero sufficienter, ut Sap. 11. *Omnia in*, etc. Vide q. 88. art. 4. app. Item de sufficientia scripturarum 2. 2. q. 179. a. 2. app. Illa enim in omnibus præmissis vita, utpote ad hæc, aliaque hujusmodi communia quædam, ad præsentem locum pro quanto opus fuerit, specialiter applicabis; et tunc satisfactum esse á scripturis intento hujus articuli videbis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis esse insinuatum, quod fructus contrariantur operibus carnis. Ut Galat. 5. *caro*, etc. ut *in arg. cont.* Ubi per ly *caro* intelligit appetitum sensitivum non in se tantum, quomodo. " Nemo umquam carnem suam odio habuit, sed fovet, et nutrit eam. » Ephes. 5. sed appetitum sensitivum, quatenus ad bona sensibilia contra rationem trahit: quomodo. " Qui amat animam suam in hoc mundo, perdet eam, et qui odit animam suam, in vitam æternam custodit eam, » Joann. 12. Item insinuatur á fortiori per dictum Galat. 4. " Quomodo is, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc. » Ad quod exponendum dicit B. Aug. serm. 78. de tempore: " Sicut duo parvuli in utero Rebeccæ collidebantur: sic in utero Ecclesiæ duo sibi populi jugiter adversantur. » Ratio enim con-

tinuæ persecutionis est caro, et spiritus; quia scilicet unus secundum carnem; alius secundum spiritum, idest unus contra rationem appetitum sensitivum sequendo; alius secundum rationem Spiritus Sancti motionem sequendo vivit: et per hoc multo magis caro, et spiritus sibi invicem contrariantur: quoniam *propter quod unumquodque, et illud magis*, ut dicit Phil. 1. poster. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, etc.

Tractatus

DE VITIIS ET PECCATIS.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA PRIMA.

DE VITIIS, ET PECCATIS SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis, et peccatis.

Circa quæ *sex* consideranda occurrunt. *Primo* quidem de ipsis vitiis, et peccatis secundum se. *Secundo* de distinctione eorum. *Tertio* de comparatione eorum adinvicem. *Quarto* de subjecto peccati. *Quinto* de causa ejus. *Sexto* de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex

Primo, utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo, utrum vitium sit contra naturam

Tertio, quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.

Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto, de definitione peccati, quam Augustinus ponit lib. 22. contra Faustum: *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICULUS I.

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Pro negativa. = Videtur quod vitium non contrarietur virtuti.

1. Cui contrariatur peccatum, sive malitia, non contrariatur vitium. Sed virtuti contrariatur peccatum, et malitia. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Maior prob., quia uni unum est contrarium, ut probatur 10. Met. tex. 17.

Et confirmatur conseq., quia vitium dicitur, etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum, quæ virtuti non opponuntur.

2. Quod contrariatur virtuti, nominat aliquid pertinens ad potentiam. Sed vitium nihil nominat pertinens ad potentiam. Ergo vitium non opponitur virtuti

Maior probatur. quia virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ.

3. Sanitati opponitur ægritudo, vel morbus magis quam vitium. Sed *virtus est quædam sanitas animæ*, ut Tullius dicit 4. Tusc. quæst. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Qualitas, secundum quam animus est malus opponitur ei secudum quam animus est bonus. Sed *vitium est qualitas secundum quam animus est malus*, ut Aug. dicit lib. de perfectione justitiæ. Virtus vero est qualitas *quæ bonum facit habentem*, ut patet ex dictis quæst. 55. art. 3. Ergo vitium opponitur virtuti.

Determinatio.

Distinctio. Circa virtutem duo possumus considerare: primum est ipsa essentia virtutis: secundum id ad quod virtus ordinatur, quod est actus.

In ipsa essentia virtutis consideratur

aliquid per se primo, et aliquid per se secundo, sive ex consequenti. Id quod consideratur per se primo, et directe in essentia virtutis est, ut sit dispositio quædam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Phil. 7. Phys. t. 17. dicit, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Id vero quod consideratur in essentia virtutis per se secundo, sive ex consequenti est, ut sit quædam bonitas. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, ut convenienter se habeat secundum modum suæ naturæ.

Tripliciter igitur consideratur virtus: primo, ut est dispositio perfecti ad optimum; et sic consideratur secundum essentiam virtutis: secundo, ut est quædam bonitas; et sic consideratur secundum illud, quod consequitur ad essentiam virtutis: tertio, ut ordinatur ad actum bonum.

1.ª Conclusio. Virtuti ex parte ejus, ad quod ordinatur, scilicet ut ordinatur ad actum, opponitur peccatum.

Prob. Quod nominat actum in ordinatum, opponitur virtuti ex parte actus. Sed peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus, et debitus. Ergo virtuti ex parte actus opponitur peccatum.

2.ª Conclusio. Virtuti, secundum quod importat bonitatem quamdam, opponitur malitia.

Prob., quia semper malitia bonitati opponitur, sicut malum bono.

3.ª Conclusio. Virtuti secundum id quod directe ad ejus essentiam pertinet, opponitur vitium.

Prob. Quia vitium uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita, secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Aug. 3. de lib. arb. c. 14. dicit, quod *perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Contrariantur enim virtuti, vitium, peccatum, et malitia, ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod uni unum est contrarium secundum idem, tamen secundum diversa possunt uni multa contrariari, ut est in proposito. Virtuti enim, ut importat ordinem ad bonum actum, contrariatur peccatum: ut importat bonitatem contrariatur malitia; ut importat dispositionem convenientem secundum naturam, contrariatur vitium, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem ejus, cujus est virtus, et hoc ideo, quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum quod debet esse boni operativum, et secundum hoc, virtuti vitium opponitur.

Ad 3. Dicitur, quod sicut virtus in plus se habet quam sanitas, ita vitium in plus se habet quam ægrotatio, et propterea convenientius vitium opponitur virtuti quam ægrotatio, sive infirmitas.

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam.

Pro negativa.=Videtur quod vitium non sit contra naturam.

1. Quod contrariatur virtuti, non est contra naturam. Sed vitium contrariatur virtuti, ut dictum est, art. præced. Ergo vitium non est contra naturam.

Maior prob., quia virtutes non sunt in nobis á natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine.

2. Ea, quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri. Sed aliqui ad vitia possunt assuefieri. Ergo vitia non sunt contra naturam.

Maior prob., quia lapis numquam assuescit ferri sursum, quia est contra ejus naturam motus sursum, ut dicitur 2. Ethic.

3. Quod invenitur in habentibus naturam ut in pluribus, non contrariatur

naturæ. Sed vitium invenitur in hominibus, ut in pluribus. Ergo vitium non est contra naturam.

Minor prob., quia Matt. 7. dicitur. *Lata est via, quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam.*

4. Quod est contra legem divinam, non est contra naturam. Sed vitium est contra legem Dei. Ergo vitium non est contra naturam.

Maior patet., quia lex divina est supra naturam.

Minor prob., quia *peccatum est contra legem Dei.* Diffinitur enim ab Aug. 22. contra Faust. c. 27. *esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Ergo et vitium est contra legem Dei.

Conseq. hæc. prob., quia peccatum comparatur ad vitium, ut actus ad habitum, ut art. 1. hujus quæst. dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 3. de lib. arb. cap. 13. dicit. *Omne vitium, eo ipso, quo vitium est, contra naturam est.*

Determinatio.

Conclusio. Vitium est contra naturam.

Prob. dupliciter. Primo: quod contrariatur virtuti, est contra naturam. Sed vitium contrariatur virtuti, ut dictum est. Ergo vitium est contra naturam.

Maior prob., quia sicut virtus est dispositio rei, secundum id quod convenit ei, secundum suam naturam, ita vitium est dispositio rei contra id quod convenit ei secundum suam naturam. Unde quod opponitur virtuti, contrariatur etiam naturæ.

Et confirmatur: quia vitium est, á quo desumitur vituperationis nomen, eo quod unaquæque res ex vitio vituperetur.

Vel aliter. Illud, per quod res disponitur contra id quod convenit suæ naturæ, est contra ipsam rei naturam. Sed vitium est per quod res est disposita contra id quod convenit ei secundum ordinem suæ naturæ. Ergo vitium est contra naturam rei.

Maior est manifesta. Quod enim est contra naturalem dispositionem est etiam contra ipsam naturam.

Minor prob., quia vitium opponitur virtuti. Unde sicut virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut dictum est art. 1., ita vitium in qualibet re dicitur ex hoc, quod est disposita contra id, quod convenit suæ naturæ.

Et confirmatur minor; quia ex vitio, á quo nomen vituperationis detractum creditur, ut Aug. 3. de lib. arb. c. 13. dicit, unaquæque res vituperatur.

Secundo prob. Quod est contra ordinem rationis, est contra naturam hominis, in quantum homo. Sed vitium est contra ordinem rationis. Ergo vitium est contra hominis naturam.

Maior prob. Quod opponitur formæ rei, opponitur naturæ. Sed quod est contra rationem, opponitur formæ hominis. Ergo quod est contra rationem, est contra naturam hominis.

Maior hujus prob., quia natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam speciem sortitur.

Minor prob., quia homo in specie constituitur per animam rationalem.

Et confirmatur ratio principalis, quia sicut virtus dicitur esse secundam naturam hominis ex hoc quod est secundum rationem, in quo consistit hominis bonum, ita vitium ex hoc quod est contra rationem, dicitur esse contra ipsam hominis naturam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod virtutes pertinere ad naturam dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, ut sint causatæ á natura secundum suum esse perfectum. Sicut calor

ab igne, et risibilitas ab anima. Alio modo sic, ut licet non sint causatæ á natura secundum suum esse completum, tamen inchoative sint ab anima, et inclinent in id, quod est secundum naturam. Primo igitur modo virtutes non sunt á natura, sed vel á consuetudine actuum, vel ab infusione, secundum earum esse perfectum: tamen dicuntur naturales, quatenus inclinant in id, quod est secundum naturam. Dicit enim Tullius in sua Rhet. lib. 2. de inventione quod *virtus est habitus, in modum naturæ consentaneus.* Virtutes igitur pertinent ad naturam, et sunt secundum naturam, quia inclinant in id, quod est secundum naturam hominis, id est in id, quod est secundum ordinem rationis.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid potest esse contra naturam dupliciter. Uno modo, ut sit contra id quod causatur á natura. Alio modo, ut sit contra id quod inclinat in id quod est secundum naturam, licet á natura non causetur secundum esse completum. Igitur ad maiorem dicitur, quod illud quod est contra naturam sic, ut sit contra illud quod causatur á natura non potest assuefieri, ut patet de lapide, qui non potest assuefieri ut ascendat, ut Phil. ostendit. Quod autem est contra id quod dicitur, naturale solum ex hoc quod inclinat in id, quod est secundum naturam, potest assuefieri. Vitium autem est contra naturam, quia est contrarium virtuti, quæ non est á natura secundum ejus completum esse, sed est naturalis, quia inclinat, ut dictum est, et ideo ad vitium potest quis assuefieri.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod in homine est duplex natura; rationalis, et sensitiva; et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ, quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia, et peccata in hominibus proveniunt quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ, contra ordinem rationis.

Ad 4. Negatur maior. Immo vitium ex hoc est contra ordinem humanæ rationis, quia est contra legem æternam. Quicquid enim est contra rationem artis, est etiam contra rationem artificiati, et é contra; et quia lex divina comparatur ad ordinem rationis, sicut ars ad artificiatum, ideo vitium, ex hoc quod opponitur ordini rationis, opponitur etiam legi divinæ. Unde Aug. lib. 3. de lib. arb. c. 15. ait quod *á Deo habent omnes naturæ, quod naturæ sunt, et in tantum sunt vitiosæ, in quantum ab ea, qua factæ sunt, arte discedunt.* Ad probationem igitur maioris dicitur, quod licet lex divina sit supra naturam, tamen comparatur ad ipsam, ut ars ad artificiatum, et propterea quod est contra rationem, est etiam contra legem divinam et é contra.

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus, quam actus vitiosus.

Pro affirmativa.=Videtur quod vitium, id est habitus malus pejus quam peccatum, id est actus malus.

1. Malum diuturnius est pejus, sicut bonum diuturnius melius. Sed habitus vitiosus est diuturnius quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est prior quam actus vitiosus.

2. Multa mala pejora sunt, quam unum malum. Sed habitus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus pejor est quam actus.

3. Habitus est causa perfectionis actus, tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu in bonitate et malitia.

Conseq. prob., quia causa potior est suo effectu.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Pro actu vitioso aliquis juste punitur,

non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

Determinatio.

Conclusio. Actus vitiosus pejor est, quam habitus.

Prob. primo. Actus in bono et in malo præeminet potentiæ. Ergo actus in bono et in malo præeminet etiam habitui, ita ut actus bonus sit melior habitu bono, et actus malus sit pejor habitu malo.

Antec. prob. 9. Metaph. tex. 19. per hoc quod melius est bene agere, quam solum posse bene agere, et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere.

Conseq. prob., quia habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Unde sicut actus præeminet potentiæ in bonitate et malitia ita et habitui.

Prob. secundo. Habitus dicitur bonus vel malus propter bonitatem, vel malitiam actus, ad quam inclinat. Ergo actus est potior in bonitate et malitia, quam habitus.

Antec. prob., quia habitus non dicitur bonus, vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum.

Conseq. prob., quia propter quod unumquodque tale, et illud magis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod malum diuturnius, non est necesse ut sit pejus simpliciter, sed potest esse pejus solum secundum quid. Actus igitur simpliciter præeminet habitui, ut ostensum est, tamen habitus potest secundum quid esse potior ex diuturnitate; quod enim habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior in bonitate et malitia. Habitus vero solum secundum quid.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod habitus non simpliciter est plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest haberi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate et malitia, quam actus, sed solum quod potest esse potior secundum quid.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis. Actus vero est causa habitus in genere causæ finalis, et quia causa finalis potior est quam efficiens, ideo actus potior est habitu.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum possit esse simul cum virtute.

Pro negativa.—Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit esse simul cum virtute.

1. Contraria non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum contrariatur virtuti, ut dictum est art. 1. Ergo peccatum non potest esse simul cum virtute.

2. Vitium non potest esse simul in eodem cum virtute. Sed peccatum est pejus quam vitium, idest actus malus pejor est quam habitus malus, ut dictum est art. præced. Ergo neque peccatum potest esse simul cum virtute.

3. In rebus naturalibus numquam accidit peccatum, nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis. Ergo nec in rebus voluntariis accidit peccatum, nisi corrupta aliqua virtute animæ, et sic peccatum et virtus non possunt esse simul in eodem.

Antecedens manifestatur. Monstra enim, quæ sunt peccata in naturalibus, accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur 2. Physic. tex. 82.

Conseq. prob., quia sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in naturalibus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Unus actus virtuosus non causat virtutem, ut dictum est supra quæst. 15. art. 3. Ergo unus actus peccati non tollit virtutem et sic actus peccati et habitus virtutis possunt esse simul.

Conseq. prob., quia *per contraria virtus generatur et corrumpitur*, ut dicitur 2. Ethic. cap. 3.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Virtus est duplex, scilicet moralis, et infusa, ut supra dictum est.

2.ª *Distinctio.* Peccatum est duplex: mortale, et veniale.

1.ª Conclusio. Virtutes morales acquisitæ possunt simul esse cum actu peccati mortalis.

Prob. dupliciter, præmittendo, quod, ut supra dictum est, quæst. 51. art. 3. Habitus generatur ex actibus præcedentibus, et iterum postquam est generatus, producit alios actus: unde habitus est causa actuum, et causatur ab actibus, sicut ibidem est expositum.

Prob. igitur primo, quod habitus virtutis moralis acquisitæ, quatenus est causa actuum, possit esse simul cum actu peccati. Et secundo prob. quod idem habitus virtutis, quatenus est ab actibus, possit etiam esse simul cum actu peccati.

Prima igitur probatio est. Homo habens habitum virtutis, non necessario prorumpit in actum virtutis moralis acquisitæ, sed potest cessare ab actu virtuoso, et producere actum contrarium, qui est actus peccati. Ergo habitus virtutis, secundum quod est productivus sui actus, non excludit necessario actum peccati.

Antec. prob. ex differentia, quæ est inter habitum animæ et formam naturalem. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde forma naturalis non potest esse simul in eodem cum actu formæ contrariæ: sicut cum calore non potest esse simul actus infrigidationis, neque simul cum levitate actus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Habitus autem in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo, cum voluerit: unde existente in homine aliquo habitu virtutis, potest uti eo, et potest etiam ad actum peccati procedere. Igitur virtus, quamvis sit principium virtuosi actus, tamen, quia non necessario ipsum producit, ut forma naturalis, propterea potest esse cum actu contrario.

Secundo prob., quod virtus, quatenus est habitus causatus ab actibus, possit etiam esse simul cum actu peccati. Unus actus non potest generare habitum, ut dictum est q. 63. ar. 2. ad 2. Ergo nec unus actus malus potest ipsum habitum corrumpere. Unde habens habitum bonum, potest simul habere habitum ipsum, et unum peccati actum.

Vel aliter possunt explicari hæ duæ probationes conclusionis. Pro quo est sciendum quod actus peccati, et habitus virtutis dupliciter comparari possunt, uno modo, ut actus malus ad habitum bonum. Alio modo, ut actus ut sic habitui. Et utroque modo ostenditur quod peccatum et habitus virtutis possunt esse simul.

Primo. Habens habitum virtutis, non necessario procedit ad actum virtutis, sed potest contrarium actum operari. Ergo habitus virtutis bonus potest esse cum malo actu peccati.

Secundo prob. etiam, quod virtus, ut habitus est, possit simul esse cum uno peccati actu, quia unus actus non potest corrumpere, sicut nec generare habitum.

2.ª Conclusio. Virtutes infusæ non possunt esse simul cum peccato mortali, in quantum virtutes.

Prob. Actus, per quem excluditur charitas, non potest esse simul cum virtute infusa. Sed per quemlibet actum peccati mortalis excluditur charitas. Ergo nullus actus peccati mortalis potest esse simul cum virtute infusa.

Maior patet, quia charitas est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes. Unde exclusa charitate, excludantur omnes virtutes infusæ, in quantum virtutes.

Minor prob., quia quilibet actus pec-

cati mortalis contrariatur charitati, et inde ipsam excludit.

Dicitur autem in conclusione. In quantum virtutes, propter fidem et spem, quæ, exclusa charitate, non remanent, ut virtutes sunt, sed ut habitus quidam sunt.

3.ª Conclusio. Peccatum veniale potest simul cum virtutibus infusis esse.

Prob., quia peccatum veniale non contrariatur charitati. Ergo nec charitatem, nec alias virtutes excludit.

Breviter igitur omnia colligendo dicimus quod peccatum mortale non potest esse cum virtutibus infusis. Peccatum mortale potest esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum veniale potest esse simul cum infusis, et etiam acquisitis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum contrariatur virtuti, non secundum se, sed secundum suum actum, et ideo peccatum non potest esse simul cum actu virtutis, sed solum cum habitu, ut dictum est.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod quamvis peccatum sit prius quam vitium: tamen quia peccatum non opponitur virtuti secundum habitum, secundum quem modum virtuti opponitur vitium, sed opponitur ei secundum actum, ideo virtus non potest esse simul cum vitio, ut pote quod ei opponitur, et tamen potest esse simul cum actu peccati.

Ad 3. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio in hoc, de virtute naturali, et de virtute animæ. Virtutes enim naturales agunt ex necessitate, et ideo integra existente virtute, numquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate, unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Pro affirmativa. — Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus.

1. Meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

Conseq, prob., quia sicut meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum comparatur ad vitium.

2. In omni voluntario est aliquis actus. Sed quodlibet peccatum est voluntarium, et Aug. 3. de lib. arb. c. 18. dicit. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

Maior prob., quia non potest esse aliquid voluntarium, nisi per actum voluntatis.

3. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso, quod aliquis cessat ab actu debito peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui numquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Ergo non est aliquod peccatum absque actu.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Non facere bonum potest esse sine omni actu. Sed peccatum est non facere bonum, ut dicitur Jacob. 4. *Scienti bonum facere et non facienti peccatum est illi.* Ergo peccatum potest esse absque aliquo actu.

Determinatio.

Subjectum quæsiti, et variæ sententiæ.

Quæstio ista movetur principaliter propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus interior vel exterior. Interior quidem sicut si quis habet actum nolendi ire ad Ecclesiam quando tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora, qua ad Ecclesiam ire tenetur, occupat se talibus, quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur.

Alii dicunt, quod in peccato omissioni, non requiritur aliquis actus: et hoc quia, non facere, nullum dicit actum. Sed peccatum omissionis est non facere id quod prius tenetur. Ergo peccatum

omissionis est absque omni actu.

Judicium de his opinionibus.

Utraque harum opinionum, secundum aliquid veritatem habet, quod ostenditur præmittendo quod in peccato omissionis duo intelligi possunt. Primum est illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati. Alterum est ut in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, vel occasiones omittendi. Quod per se pertinet ad peccatum omissionis, est non facere quod quis facere tenetur: occasiones vero, et causæ sunt quibus homo omitit facere quod tenetur.

Si igitur in peccato omissionis intelligatur solum illud, quod per se pertinet ad rationem peccati, dicitur quod potest quandoque esse cum aliquo actu interiori: ut si quis velit non ire ad Ecclesiam, velit non surgere ad horas matutinales et similia. Potest etiam quandoque esse absque omni actu interiori et exteriori: sicut cum aliquis, hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel de non eundo ad Ecclesiam, et sic omittit ire. Tunc enim omittit absque omni actu per se spectante ad omissionem. Si autem in peccato omissionis intelligamus etiam causas, et occasiones propter quas aliquis omittit facere, quæ tenetur facere, sic necesse est in peccato omissionis esse semper aliquem actum.

Manifestatur. Nam peccatum omissionis est, cum aliquis omittit facere illud, quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod facere potest, et tenetur, oportet quod sit ex aliqua causa, vel occasione, vel præcedente ipsam omissionem, vel eam concomitante: præcedente, inquam, ut cum aliquis diu in sero vigilat, propter quod non surgit ad matutinum; concomitante vero, ut cum aliquis quando debet ire ad Ecclesiam, vacat ludo. Igitur causa vel occasio omissionis, sive sit præcedens, sive concomitans aliquando est in potestate hominis, aliquando autem non est in ejus potestate. Est in potestate hominis, ut quando homo ludit hora eundi ad Ecclesiam. et potest omittere ludum: et quando quis vigilat diu in sero, qui tamen posset ire dormitum. Non est in potestate, ut quando quis propter infirmitatem omittit ire ad Ecclesiam, vel quando quis cogitur vigilare in sero, propter quod non surgit ad matutinum.

Si igitur causa omissionis non sit in potestate hominis, nullum committitur peccatum omissionis. Si vero hujusmodi omissionis causæ sint in hominis potestate, impossibile est, ut non interveniat aliquis actus, saltem interior in omissione. Velle enim ludere hora eundi ad Ecclesiam, velle vigilare nimium in sero, sunt aliqui actus. Unde remanet quod in peccato omissionis, secundum quod comprehendit causas et occasiones, semper interveniat aliquis actus.

Sed sciendum quod actus, qui concurrit in peccato omissionis ratione causarum, vel occasionum aliquando per se pertinet ad ipsum omissionis peccatum, aliquando vero per accidens. Tunc actus pertinet ad peccatum omissionis per se, quando ipse actus fertur directe in ipsam omissionem, propter aliquam causam, vel occasionem, puta cum aliquis non vult ire ad Ecclesiam propter laborem: tunc enim actus fertur per se, et directe in omissionem eundi ad Ecclesiam propter laborem. Pertinet autem per se actus ille, quo quis non vult ire ad Ecclesiam propter laborem, ad peccatum omissionis: quia cum peccatum necessario sit voluntarium, voluntas cujuscumque peccati, idest actus quo quis vult peccatum, pertinet per se ad peccatum illud. Tunc vero actus non pertinet per se ad peccatum omissionis, quando fertur directe in aliud, et non in omissionem, puta quando aliquis vult ludere hora eundi ad Ecclesiam, et cum aliquis vigilat diu in sero. Tunc enim

actus non fertur directe in omissionem eundi ad Ecclesiam, vel surgendi ad matutinum: sed directe fertur in ludum aut vigiliam, ex quibus sequitur consequenter omissio: et tunc actus pertinet per accidens ad peccatum omissionis, et ipsa omissio potest esse absque omni actu. Cum enim aliquis ludit, nullum actum facit spectantem per se ad omissionem.

Propria sententia.

Conclusio. Peccatum omissionis simpliciter potest esse absque omni actu.

Prob. ex dictis. Nam si loquamur de peccato omissionis secundum se, non intelligendo in ipso occasiones, et causas, potest esse absque omni actu, tum interiori, tum exteriori: sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel de non eundo. Si vero intelligantur in peccato omissionis etiam causæ, vel occasiones, licet quando voluntas fertur in ipsam omissionem, non sit absque aliquo actu, tamen quando actus non fertur directe in ipsas omissiones, talis actus per accidens se habet ad omissionem: unde per se potest esse absque omni actu. Et quia judicium de re est faciendum secundum ea; quæ ei per se conveniunt: ideo simpliciter loquendo, peccatum omissionis potest esse absque omni actu.

Et confirmatur, quia si peccatum omissionis non possit esse absque omni actu per se spectante ad ipsum peccatum, sequeretur quod actus, et occasiones circumstantes pertinerent ad essentiam peccatorum actualium, quod est falsum.

Manifestum est igitur quod peccatum omissionis, et secundum se consideratum, et etiam ratione occassionum, potest esse per se absque omni actu, quamvis quandoque sit cum aliquo actu, ut ostensum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia, et ratio negationis est, quia plura requiruntur ad bonum, quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa malum autem ex singularibus defectibus ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet. Sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie, quod debet, et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod voluntarium dicitur dupliciter. Uno modo, quia super illud cadit actus voluntatis et tale voluntarium non potest esse sine aliquo actu. Alio modo, dicitur aliquid voluntarium, quia est in potestate nostra, ut fiat, vel non fiat: et tale voluntarium potest esse absque omni actu. Est enim voluntarium facere domum, quæ tamen potest non fieri. Unde domus erit voluntarium quoddam absque omni actu, et sic peccatum omissionis dicitur voluntarium.

Ad 3. Negatur conseq. Et ratio est, quia peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, et non negativo; et quia præceptum affirmativum obligat quidem semper, sed non ad semper, ideo omissio non est semper peccatum, sed quando quis non facit quod tunc facere tenetur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter diffiniatur peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter diffiniatur peccatum cum dicitur. *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

1. Non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est art. præced. Ergo peccatum non convenienter diffinitur, per hoc quod sit dictum, vel factum, vel concupitum.

Conseq. prob., quia dictum factum, et concupitum denotant actum. Unde debuit etiam dici, non dictum, non factum, non concupitum.

2. Voluntas comprehenditur sub concupiscentia large sumpta. Sed *peccatum*

est voluntas retinendi, vel consequendi quod justitia vetat, ut August. dicit lib. de duabus animabus, cap. 11. Ergo satis fuisset dicere quod *peccatum est concupitum contra legem Dei*, nec oportuit addere *dictum, vel factum.*

3. In præmissa diffinitione nulla fit mentio de aversione á debito fine. Ergo insufficienter diffinitur peccatum.

Conseq. prob., quia peccatum proprie consistere videtur in aversione á fine; eo quod bonum et malum principaliter considerentur secundum finem.

Et confirmatur, quia August. lib. 1. de lib. arb. cap. ult. diffinit peccatum per comparationem ad finem, dicens quod *peccatum nihil aliud est quam neglectis rebus æternis temporalia sectari*, et lib. 83. quæst. 30. quod *omnis humana perversitas est, uti fruendis, et frui utendis.*

4. Non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Ergo in communi diffinitione peccati non debuit poni, quod sit contra legem Dei, quasi quod omnia sint mala, quia prohibita.

5. Malum hominis est contra rationem esse. Sed peccatum est malum hominis. Ergo potius debuit peccatum diffiniri, dicendo quod est contra rationem, quam quod sit contra legem æternam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sufficit authoritas Augustini 22. contra Faustum cap. 27.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum convenienter diffinitur ab Augustino, quod est *concupitum, dictum vel factum contra legem æternam.*

Probatur. Diffinititio continens materiale et formale diffiniti est conveniens. Sed diffinitio peccati posita ab Augustino, continet et explicat materiale et formale ipsius peccati. Ergo diffinitio prædicta est conveniens.

Maior est ex se manifesta: diffinitiones enim dantur ad notificandam substantiam diffiniti, quæ ex materiali et formali constituitur.

Minor probatur. Materiale in peccato est humanus actus malus: formale vero est malitia actus. Actus humanus dicitur humanus, quia est voluntarius: actus vero voluntarii sunt in duplici differentia. Quidam sunt eliciti ab ipsa voluntate, ut sunt velle, eligere, appetere, et hujusmodi. Quidam sunt imperati, et hi sunt actus aliarum potentiarum, ut sunt dicere et facere aliquid. Igitur materia pecati possunt esse actus eliciti, et imperati á voluntate.

Malitia vero in humano actu provenit ex hoc quod non est commensuratus debitæ regulæ. Duplex autem est humanorum actuum regula: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei, respectu cujus apud theologos actus dicuntur boni vel mali: boni, quando ab ipsa regulantur: mali, quando ab ipsa declinant.

In diffinitione igitur prædicta ponitur, tamquam materiale peccati, actus humanus elicitus et imperatus. Elicitus dum dicitur quod peccatum est concupitum: imperatus, dum dicitur dictum vel factum. Deinde ponitur formale peccati, dum subditur contra legem æternam, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus: sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut August. dicit 5. de Trinit. cap. 3. et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod prima causa peccati est in voluntate quæ imperat omnes actus voluntarios in quibus solum invenitur peccatum, et ideo Augustinus, quandoque per solam vo-

luntatem diffinit peccatum: sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in diffinitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod quia lex æterna primo et principaliter ordinat hominem in finem, et consequenter facit bene se habere circa ea quæ sunt ad finem: ideo in hoc quod dicit contra legem æternam, tangit aversionem á fine, et omnes alias inordinationes.

Ad 4. dicitur ad antecedens, quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad 5. Dicitur ad minorem, quod peccatum dupliciter consideratur. Uno modo, ut est contra rationem et sic est malum hominis: alio modo, ut est offensa Dei. A theologis igitur consideratur peccatum, præcipue secundum quod est offensa contra Deum; á Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi: et ideo Augustinus convenientius diffinit peccatum, ex hoc quod est *contra legem æternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem*, præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 71.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Libertinorum*, et *Quintinistarum* dicentium, quod vitium est virtus, et quod virtus est vitium. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari ab Isa. 5. " Veh, qui dicitis malum bonum, et bonum malum; qui ponitis lucem tenebras, et tenebras lucem. » Item ab Ecclesia in collecta. " Pietate tua quæsumus. » Ibi enim Dominum orans dicit; " A vitiis omnibus purga, virtutibus illustra. » Item à D. Aug. cum Phil. ut *in arg. cont.* et q. 55. a. 3. arg. cont. et a. 4. Item á veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 4. concl. 16. Levit. 19. concl. 5. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis et Aug. insinuatum, quod omne vitium est contra naturam. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod in peccatores, seu vitiosos narrant naturalia etiam inanimata insurrexisse, puniisseque eos: Ut Gen. 3. " Maledicta terra in opere tuo; spinas, et tribulos, » etc. Item ibid. cap. 4. " Cum operatus eam fueris, non dabit tibi fructus suos. » Per hoc enim, quod inferiora homine secundum naturam puniunt ipsum propter vitium, demonstratur: quod vitium facit hominem, ut vitiosum, esse inferiorem suis aliis inferioribus, et hoc, quia illa punientia fecerunt semper secundum naturam suam, homo autem non; quoniam, ut vitiosus, egit contra naturam; quod quidem non esset, nisi vitium factum ab homine esset contra ipsius naturam. Quasi ergo tales punitiones (quod sæpissime contingit) introducendo taliter factas: scriptura scholastice in proposito dicit: vitium est contra naturam. Pro meliori dictorum captu vide notatu pulcherrima in veritatibus aureis super to-

tam legem veterem Gen. 1. concl. 21. et ibid. cap. 3. concl. 24. et ibid. cap. 4. concl. 14. 16. et ibidem cap. 9. concl. 2. Ex his patet quoque contra hæresim narratam ar. 1. app. quod scilicet etiam ab inanimatis condemnatur facto ipso. Dum enim puniunt vitiosos, virtuososque honorant (ut patet *Daniel.* 14. et in veritatibus præmissis *Gen.* 1. *concl.* 21.) tunc practice loquendo dicunt; Nos per hoc damnamus hæresim dicentium, quod vitium est virtus, et virtus est vitium: et consequenter per hoc idem approbamus, quod virtus, et vitium differunt ab invicem. *Secundo* vides: quomodo ex iis, et similibus (quæ inquirere tuum est, juxta notationem pro lectoribus positam, 2. 2. qu. 70. art. 1. app.) bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis quod actus præeminet habitui in malitia, et in bonitate. Ut per hoc, quod dicitur Eccles. 31. " Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. » Patet enim consideranti; quod iste vir magis laudatur de actu, scilicet de non esse transgressum, et de non fecisse mala, quam laudetur, vel vituperetur de habitu, scilicet de potuisse transgredi, et de potuisse facere mala: sive accipiatur iste habitus pro libertate arbitrii præcisse, sive pro libertate ipsa cum habituali concupiscentia, seu pronitate illa descripta *Genes.* 8. et declarata á Concilio *Trident. sess. decr. de pecc. orig.* circa finem. Ecce, quod, si actus vitiosus non sequatur, vir ille de habitu ad malum prono non condemnatur: signum profecto á simili negato universaliter existens, quod actus in bonitate, et malitia præeminet habitui. Non enim aliquis de actu malo negato, præ habitu, laudaretur; nisi actus malus positus magis, quam habitus, esset vituperandus. *Secundo* vides: quomodo ex iis, bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, insinuatum, quod unus actus vitiosus, sive unum peccatum, potest, et non potest, simul esse cum virtute. Quod possit, ut per hoc, quod Judas actum vitiosum, scilicet luxuriosum committens dixit Gen. 38. *Quid tibi vis pro arrabone dari?* et postea, ut redimeret arrabonem datum, misit hædum. Patet enim, quod Judas ibi et promittendo, et promissum reddendo, fuit verax: veritas autem talis est virtus, 2. 2 q. 109. ar. 1. Quod autem non possit: ut per dictum Dan. 13. *Si hoc egero, mors mihi est.* Hinc enim per ly *mors*, intelligitur amissio gratiæ Dei, seu charitátis, quæ est spiritualis vita animæ: et consequenter amissio omnium virtutum á charitate profluentium. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod peccatum potest esse absque omni actu tum exteriori, tum interiori. Ut *Jaco.* 4 secundum quod *in arg. cont.* Ubi propter rationem nunc mox dicendam expone in proposito ly *non facienti*, idest neque etiam actu interiori, idest non volenti facere. Item Matth. 3. " Arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur. » Ubi, quia universaliter loquitur de non faciente fructum bonum, cum tamen sciat, quod casus impossibilitatis faciendi exteriori actu fructum talem excusat non facientem; ideo, ut universaliter salvetur dictum illud in quocumque casu, tu de actu interiori exponendum dices ly *non facit*, idest, non vult facere. Casus namque impossibilitatis non cadit in interiori, sicut in exteriori, quod quandoque impossibile sit homini, dum hic vivit, posse velle facere bonum, sicut impossibile est quandoque posse exterius facere bonum. Unde fit, quod dictum illud non salvaretur universaliter absolute, idest, in quocumque casu; si non exponeretur de actu interiori, ubi casus de impossibilitate debilis non est. Item Prov. 1. " Extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret. » Vides enim hic: quod ideo culpatur homo, quia ad extensionem manus divinæ non aspexit: et consequenter, cum non aspicere sit non actus, patet ibi, quod peccatum hoc consistit in non actu. Et, ut ca-

sus impossibilitatis modo prædicto non excuset in hoc dicto; et consequenter ne faciat universaliter pronunciatum intelligi particulariter solum: ideo tu de actu interiori exponens ly *non fuit, qui aspiceret*, idest, non fuit, qui aspicere vellet. Item Apocal. 2. " dedi illi tempus, ut pœnitentiam ageret: et non vult pœnitere. » Vide hic clarius: quod ly *non vult* pro peccato reputatur absque omni actu; cum ipsum non velle sit purus non actus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et merito insinuatum esse á scripturis, et Aug. quod convenienter definitur peccatum dicendo, quod est " dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. » A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont. et tit.* A scripturis vero, ut per hoc, quod, data lege divina, subditur Exod. 20. " ut probaret vos, venit Deus, et ut terror illius esset in vobis, et non peccaretis. » Ac si dicatur per contextum præcedentem. Ex hoc, quod Deus veniens in terroribus dedit vobis legem ad hunc finem, ut non peccaretis, cognoscere debetis: quod peccatum est, quicquid est contra legem hanc divinam vobis datam. Cum ergo in lege illa mandetur de tribus, scilicet dictis, factis, et concupitis, relinquitur ad literam illam scripturæ planam: quod " peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. » Quod vero in lege mandetur de dictis, patet per ly *non assumes nomen Dei tui in vanum*; quod autem de factis per ly *non furtum facies*; quod etiam de concupitis, per ly *non concupisces domum proximi tui*. Discurre tu per totam illam decalogi legem; et omnia ad tria prædicta reduci invenies; simulque recolito, pro quanto opus fuerit, doctrinæ datæ á D. Thoma in respon. ad *primum*, scilicet quod " affirmatio, et negatio reducuntur ad idem genus, » etc. De convenientia scripturarum, ac sufficientia, vide quæst. 70. art. 3. append. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SECUNDA,

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.

Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium, et carnalium.

Tertio, utrum secundum causas.

Quarto, utrum secundum eos, in quos peccatur.

Quinto, utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto, utrum secundum omissionem, et commissionem.

Septimo, utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo, utrum secundum abundantiam, et defectum.

Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I.

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Pro negativa.=Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta.

1. Actus humani boni vel mali distinguuntur specie ex fine. Sed peccata sunt actus humani mali, ut dictum est quæstione 71. art. 1. Ergo peccata distinguuntur specie ex fine.

Maior prob., quia actus humani præcipue dicuntur boni, vel mali per comparationem ad finem, ut dictum est qu. 1. art. 3. et qu. 18. art. 4. et 6.

2. Privationes distinguuntur specie secundum opposita. Sed peccata sunt pri-

vationes. Ergo peccata distinguuntur specie secundum habitus oppositos, et non secundum objecta.

Minor prob. Malum est privatio. Peccatum autem est quoddam malum in genere actuum. Ergo peccatum est privatio.

3. Si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed hoc est falsum. Ergo et id ex quo sequitur.

Consequentia manifesta est. Falsitas probatur, quia circa objecta diversa invenitur idem peccatum: puta superbia circa spiritualia et corporalia, ut Gregorius dicit libro 34. Mor. cap. 18. Et etiam avaritia est circa diversa genera rerum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicta, facta et concupita distinguuntur specie ex objectis. Sed peccatum est dictum, factum et concupitum contra legem Dei. Ergo peccata distinguuntur specie ex objectis.

Maior prob. Actus distinguuntur specie ex objectis. Sed dicta, facta et concupita sunt quidam actus. Ergo distinguuntur specie ex objectis.

Determinatio.

Conclusio. Peccata distinguuntur specie secundum objecta.

Probatur. Actus voluntarii distinguuntur specie secundum objecta. Sed peccata distinguuntur specie, in quantum sunt actus voluntarii. Ergo peccata distinguuntur specie ex objectis.

Minor prob. Actus voluntarii per se pertinent ad rationem peccati. Ergo penes actus voluntarios, peccata specifice distinguuntur, et per idem distinguuntur per quod distinguuntur actus.

Conseq. prob. Quia unumquodque sortitur speciem ab eo quod ei convenit per se.

Antecedens probatur et manifestatur. Ad rationem enim peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius et inordinatio ejus, quæ est per recessum á lege Dei: horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, scilicet actus voluntarius: peccans enim per se intendit exercere actum voluntarium in tali materia. Aliud autem, scilicet inordinatio ejus, per accidens se habet ad intentionem peccantis, eo quod *nullus intendens malum, operetur*, ut Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus.

Tunc probatur antecedens. Illud quod per se intenditur á peccante, per se pertinet ad rationem peccati. Sed actus voluntarius circa talem materiam per se est intentus ab agente: inordinatio vero actus solum per accidens se habet ad intentionem peccantis. Ergo actus voluntarius per se pertinet ad rationem peccati; et per consequens ex parte actus voluntarii magis quam ex parte inordinationis desumenda est peccatorum distinctio.

Et brevius potest sic formari hæc ratio. Actus voluntarii distinguuntur ex objectis. Sed de ratione peccati per se est, quod sit actus voluntarius. Ergo peccata per se ex objectis distinguuntur.

Minor prob., quia actus, et non deformitas sive inordinatio est per se á peccante intentus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod quia finis principaliter habet rationem boni, comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum. Unde dicere quod peccata differant secundum objecta, in idem redit vel differant secundum fines.

Ad 2. Dicitur dupliciter: primo negatur minor. Peccatum enim non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus, et ideo magis peccata distinguuntur specie, secundum objecta actuum, quam secundum opposita. Ad maiorem probationis dicitur, quod non omne malum est pura privatio, sed po-

test esse aliquid habens annexam privationem: et sic peccatum est non ipsa malitia, sed actus habens annexam malitiam.

Dicitur secundo, dato quod peccata distinguantur per oppositas virtutes adhuc in idem redit, sicut dicere quod distinguantur per objecta. Nam oppositæ virtutes per objecta specifice distinguuntur.

Ad 3. Dicitur, quod idem peccatum invenitur circa diversas res specie vel genere differentes, non prout differentes sunt secundum proprias rationes, sed secundum quod in eis invenitur una quædam communis formalis ratio. Unde superbia est circa diversa, secundum quod in eis invenitur excellentia quam superbia in diversis rebus quærit; et avaritia in diversis rebus quærit abundantiam. Dicitur igitur ad formam argumenti, ad consequentiam, quod si peccata ex objectis distinguuntur, sequitur quod non possit unum peccatum esse circa diversa, sub diversa ratione: cum hoc tamen stat ut unum peccatum sub eadem ratione possit esse circa diversas res.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia á carnalibus.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia á carnalibus.

1. Opera carnis inconvenienter distinguuntur á peccatis spiritualibus. Sed peccata carnalia sunt opera carnis. Ergo peccata carnalia inconvenienter distinguuntur á peccatis spiritualibus.

Maior prob. Quia omnia peccatorum genera pertinent ad opera carnis; dicitur enim ad Galatas 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia.*

2. Quicumque ambulat et vivit secundum carnem, peccat peccato carnali: ambulare enim et vivere secundum carnem, pertinet ad rationem peccati carnalis. Sed quicumque peccat, secundum carnem ambulat et vivit. Ergo omnia peccata sunt carnalia, et nulla spiritualia.

Minor patet ex illo Apostoli ad Rom. 8. *Si secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Ex quo videtur quod quicumque peccat, ambulet et vivat secundum carnem.

3. Omne peccatum quod derivatur á ratione, est spirituale. Sed quodlibet peccatum, etiam carnis, derivatur á ratione. Ergo omnia peccata sunt spiritualia, et nulla carnalia.

Maior patet, quia superior pars animæ, quæ est mens vel ratio spiritus nominatur, secundum illud ad Ephes. 4. *Renovamini spiritu mentis vestræ,* ubi spiritus pro ratione ponitur, ut Glossa ibidem dicit.

Minor prob. Quia omne peccatum, quod secundum carnem committitur, derivatur á ratione per consensum: est enim rationis consentire in actum peccati, ut dicetur quæst. 74. art. 7.

4. Si peccata carnalia á spiritualibus distinguerentur, hoc potissime fieri videretur per hoc quod est peccare in corpus, et peccare extra corpus, ita ut peccata carnalia sint per quæ peccatur in corpus, spiritualia vero per quæ peccatur extra corpus. Sed hæc non potest esse conveniens differentia inter peccata spiritualia et carnalia. Ergo non convenienter possunt distingui.

Minor patet, quia tunc sequeretur quod sola fornicatio esset peccatum carnale: quod tamen est falsum, eo quod Apostolus ad Ephes. 5. enumerat. inter peccata carnalia etiam avaritiam.

Conseq. prob., quia Apostolus 1. ad Corinthios 6. dicit. *Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Unde si differentia inter peccata carnalia et spiritualia esset peccare et non peccare in corpus, sola fornicatio esset peccatum carnale.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius 31. Mor. cap. 31. dicit, quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia*, scilicet superbia, avaritia, ira, invidia, accidia: *et duo carnalia*, scilicet gula et luxuria.

Determinatio.

Conclusio. Peccata spiritualia á carnalibus convenienter distinguuntur.

Prob. Actus quorum objecta sunt diversa, convenienter ab invicem distinguuntur. Sed objecta peccatorum spiritualium diversa sunt ab objectis peccatorum carnalium. Ergo peccata spiritualia á carnalibus convenienter distinguuntur.

Maior patet, quia peccata recipiunt speciem ex objectis.

Minor manifestatur. Pro quo est sciendum quod objecta peccatorum, tum spiritualium tum carnalium, in duobus conveniunt: primum est, quod utrumque est aliquod commutabile bonum, quod inordinate appetitur: secundum, quod hoc commutabile bonum, quando habetur, peccans inordinate in eo delectatur. Differunt autem in hoc quod objectum peccati spiritualis perficit delectationem spiritualem; objectum vero peccati carnalis perficit delectationem carnalem.

Ad cujus evidentiam sciendum quod ut dictum est quæst. 31. art. 3. delectatio est duplex. Una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ, et hæc potest dici delectatio spiritualis; sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi.

Alia vero delectatio est corporalis sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, et dicitur delectatio carnalis. Objecta igitur peccatorum spiritualium sunt quæ perficiunt delectationem spiritualem: objecta vero peccatorum carnalium sunt quæ perficiunt carnalem delectationem. Illa consummatur in sola apprehensione, hæc vero in tactu corporali.

Et breviter prob. minor, quia objecta peccatorum spiritualium perficiunt delectationem animalem sive spiritualem, secundum quod sunt in apprehensione, objecta vero peccatorum carnalium perficiunt delectationem corporalem in tactu corporali, et ideo objecta peccatorum corporalium á spiritualibus convenienter distinguuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod per operá carnis duo intelligere possumus.

Primo. Illa vitia quæ in voluptatibus carnis perficiuntur, et sic opera carnis idem sunt quod peccata carnalia, et sunt tantum duo, scilicet luxuria et gula.

Secundo, per opera carnis possumus intelligere opera hominis, secundum quod non secundum rationem, sed secundum sensualitatem et carnem vivit. Et dicuntur opera carnis, opera hominis, dum secundum se, et non secundum rationem et Deum vivit, quia omnis humanæ rationis defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet. Ad formam igitur argumenti respondendo dicitur ad maiorem, quod intelligendo per opera carnis, opera quæ in voluptate carnis consistunt, negatur ipsa maior. Nam hæc opera carnis sunt carnalia peccata, et sunt duo tantum, ut dictum est, scilicet gula et luxuria, et convenienter sunt distincta á spiritualibus, ut dictum est in corpore. Ad probationem dicitur, quod vitia enumerata ab Apostolo sunt opera carnis, idest hominis carnaliter viventis.

Ad 2. Negatur maior; ambulare enim et vivere secundum carnem, non solum dicitur ille qui committit peccata carnalia, sed etiam qui committit peccata spiritualia: tam enim luxoriosus, quam superbus secundum carnem ambulat. Ad probationem negatur assumptum; ambulare enim et vivere secundum carnem,

non pertinet solum ad rationem peccati carnalis, sed etiam spiritualis: est enim ambulare secundum carnem, non operari secundum regulam rationis, sed secundum inclinationem sensualitatis, quæ est non solum ad carnalia, sed etiam ad spiritualia peccata.

Vel brevius ad maiorem dicitur, quod ambulare secundum carnem, est commune ad peccata spiritualia et carnalia hominis, et non est proprium peccatorum carnalium, secundum quod proprie accipiuntur.

Ad 3. Negatur maior. Ad hoc enim ut aliquod peccatum carnale dicatur, non sufficit quod sit á ratione: hoc enim commune est omni peccato, ut á ratione derivetur: sed ulterius requiritur quod terminetur ad carnalem delectationem, quæ est per tactum, in quo differunt peccata carnalia proprie á spiritualibus.

Ad 4. Negatur minor. Ad probationem negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non solum per fornicationem, sive per luxuriam peccat quis in corpus, sed etiam per gulam: tamen Apostolus specialiter hoc attribuit luxuriæ, quia magis luxuria absorbet rationem quam gula.

Secundo dicitur ad eamdem probationem; quod Apostolus dixit quod per fornicationem peccat quis in corpus magis quam per gulam, quia in hoc peccato quædam peculiaris injuria fit corpori, dum inordinate maculatur.

Est igitur peccatum carnale, non sola fornicatio, sed etiam gula. Avaritia autem non est peccatum carnale, et quando ab Apostolo inter carnalia numeratur, accipitur pro adulterio, quod est injusta usurpatio alienæ uxoris: vel etiam avaritia dicitur peccatum carnale, quatenus id in quo avarus delectatur, quoddam corporale est; tamen non est proprie peccatum carnale, quia ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: et ideo Gregorius dicit *esse peccatum spirituale.*

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas.

1. Per id á quo peccata habent esse, specie distinguuntur. Sed á causa effectiva peccata habent esse. Ergo secundum causam effectivam specifice distinguuntur.

Maior prob., quia ab eodem res habet speciem á quo habet esse.

2. Peccata distinguuntur specie secundum causam materialem. Ergo multo magis distinguuntur specie secundum alias causas.

Antecedens prob. Objectum in peccato habet rationem causæ materialis. Sed peccata distinguuntur specie secundum objecta, ut dictum est. Ergo peccata distinguuntur specie secundum causam materialem,

Conseq. prob., quia inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Unde si causa materialis dat speciem peccato, multo magis hoc aliis causis convenire dicendum est.

3. Augustinus super Psalmum 79. et Gregorius 31. Moralium cap. 31. distinguunt peccata secundum diversas peccatorum causas. Ergo videtur peccata differre specie secundum diversitatem causarum.

PRO NEGATIVA:

Argumentum sed contra.

Si peccata distinguerentur specifice secundum causas, sequeretur quod omnia peccata essent unius speciei. Sed hoc est falsum, eo quod manifestum sit esse plures peccatorum species. Ergo falsum est, peccata habere speciem á suis causis.

Conseq. prob., quia omnia peccata habent eamdem causam, secundum illud Eccles. 10. *Initium omnis peccati est superbia*, et illud 1. Tim. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Determinatio.

Conclusio. Peccata non distinguuntur specie secundum causas formales vel materiales, nec secundum causas effectivas, sed secundum causas finales.

Habet hæc conclusio tres partes. Prima quod peccata non distinguuntur secundum diversitatem materiæ et formæ: secunda, quod non distinguantur secundum principia agentia: tertia, quod distinguantur secundum diversitatem causæ finalis.

Et quoad singulas probatur. Et quoad primam probatur ex differentia quæ est inter substantiam et motum, sive actum, secundum quod respiciunt genera causarum.

Sciendum igitur quod cum sint quatuor genera causarum, scilicet formalis, materialis, efficiens et finalis, duæ priores, scilicet formalis et materialis, per se respiciunt substantiam rei, et propterea substantiæ distinguuntur genere vel specie secundum formam et materiam. Agens autem et finis respiciunt motum sive actum, et ideo actus non distinguuntur specie secundum materiam vel formam, sed secundum efficiens vel finem.

In forma igitur sic probatur prior pars conclusionis. Actus non distinguuntur specie secundum diversitatem causarum formalium vel materialium. Sed peccata sunt quidam actus. Ergo non distinguuntur specie secundum diversas causas materiales vel formales.

Maior prob., quia causæ materiales et formales respiciunt, non actum, sed substantiam rei.

Secunda conclusionis pars probatur ex differentia quæ est inter actus naturales et voluntarios: actus enim naturales habent speciem, non solum ab objecto, quod est finis, sed etiam á pricipio effectivo: sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Actus autem voluntarii ex principio activo non possunt specie distingui: et ratio utriusque est, quia principia activa naturalia sunt determinata ad eosdem actus, non autem principia effectiva in voluntariis. Unde in voluntariis ex eodem principio activo possunt actus diversarum specierum procedere.

Et quia peccatum est actus voluntarius ex eodem principio activo vel motivo ad peccatum, possunt diversæ species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat et quod deserat gregem sibi commissum, et hæc eadem possunt procedere ex amore.

In forma sic probatur secunda conclusionis pars. Actus voluntarii non desumunt speciem vel specificam distinctionem á principio effectivo. Sed peccata sunt actus voluntarii. Ergo non distinguuntur specie secundum principia effectiva.

Maior prob., quia principia effectiva in voluntariis non sunt determinata ad unum, sicut naturalia. Et propterea ab eodem principio motivo diversi actus peccatorum emanant.

Tertia conclusionis pars probatur. Actus humani habent speciem et specificam distinctionem ex fine, quod est voluntatis objectum, ut dictum est. Sed peccata sunt actus humani. Ergo peccata habent speciem et specificam distinctionem ex fine.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod actus voluntarii non habent sufficienter esse á principiis activis, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, et ideo á fine perficitur esse et species peccati.

Ad 2. Negatur antecedens. Ad maiorem probationis dicitur, quod objecta peccatorum dupliciter considerantur. Uno modo, ut comparantur ad actus exteriores; et sic habent rationem materiæ circa quam: alio modo, ut comparantur ad

actum interiorem voluntatis, et sic habent rationem finium, et dant speciem actui.

Dicitur secundo ad eamdem maiorem, quod objecta, prout comparantur ad actus exteriores, et sunt materia *circa quam*, etiam dupliciter considerari possunt. Uno modo, ut habent rationem materiæ circa quam est ipse actus: alio modo, ut habent rationem terminorum, ad quos terminatur actus. Secundum primam considerationem non dant speciem actui, ratione dicta in corpore. Sed secundum quod sunt termini actuum, dant speciem actibus, quia cum motus á termino speciem accipiat, ut dicitur 5. Physic. tex. 4. et 10. Ethicorum cap. 4. et actus sint quidam motus, sequitur quod actus á suis terminis speciem accipiant.

Ad 3. Dicitur, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum.

1. Illud quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed quod sit contra Deum commune est omni peccato. Ergo peccatum in Deum, non debet poni pars in divisione peccatorum.

2. Omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita. Ergo peccatum inconvenienter dividitur per hæc tria.

Minor prob., quia quicumque peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum.

3. Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isidorus libro de summo bono distinguens peccata, dicit, quod *homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum.*

Determinatio.

Conclusio. Peccatum convenienter distinguitur in peccatum contra Deum, contra seipsum et contra proximum.

Probatur. Quod sunt distincti ordines humanorum actuum, tot ex opposito convenienter accipiuntur peccatorum genera. Sed humanorum actuum tres sunt distincti ordines, scilicet ad Deum, in ipsum hominem, cuius sunt actus, et ad proximum cui convivit. Ergo convenienter accipiuntur tria peccatorum genera scilicet in Deum, in seipsum et in proximum.

Maior probatur, quia peccatum est actus inordinatus. Unde quot modis actus potest esse ordinatus, tot etiam modis potest esse inordinatus.

Minor habet duas partes. Prima, quod sint tres ordines prædicti humanorum actuum: altera, quod hujusmodi tres ordines sint distincti ab invicem. Et quoad utramque manifestatur: regula enim quæ ordinat actus humanos, duplex est, scilicet lex divina et ratio humana. Unde homo ordinatur ad Deum per suos actus, quatenus regulantur per legem divinam: et ordinatur ad seipsum, quatenus actus ipsius regulantur per humanam rationem.

Quod si homo esset animal non sociabile, isti duo ordines sufficerent: sed quia homo est animal naturaliter sociabile, ideo necesse est ut per aliquos actus ordinetur ad proximum, cui convivere debet. Unde tres sunt humanorum actuum ordines, scilicet quibus homo ordinatur ad Deum, et hi regulantur per divinam legem: quibus ordinatur ad seipsum, et quibus ordinatur ad proxi-

mum, et hi regulantur per legem divinam, et per naturalem rationem.

Quod autem hi tres ordines distinguantur, ostenditur. Ea quæ sic se habent, quod unum ipsorum includit alterum et aliud, distinguitur ab eo, sicut animal distinguitur ab homine, quia animal includit non solum hominem, sed etiam alia animalia, distinguuntur ab invicem. Sed isti tres ordines sic se habent, quod primus includit secundum, et tertium, et aliquid aliud: secundus includit tertium, et aliquid aliud. Ergo hi tres ordines distinguuntur ab invicem.

Minor hujus manifestatur. Lex enim divina includit ordinem actuum qui regulantur á ratione, et ulterius se extendit ad alios actus ad quos non se extendit humana ratio, ut sunt ea quæ sunt fidei, et quæ debentur Deo soli. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare. Secundus ordo includit tertium, et aliquid amplius: humana enim ratio non solum dirigit illos actus quibus homo respicit proximum, sed etiam eos quibus homo ordinatur ad seipsum. Actus quibus homo ordinatur ad seipsum, sunt, puta temperantia, continentia, et hujusmodi. Actus autem quibus ordinatur ad proximum, sunt actus justitiæ. Unde qui peccat in actibus quibus ordinatur ad se, peccator dicitur in seipsum, ut patet de guloso, luxorioso et prodigo: qui vero peccat in his quibus ordinatur ad alium, dicitur peccare in proximum, ut patet de fure, homicida.

Sunt igitur in homine tria genera actuum. Quidam, per quos homo in Deum ordinatur, et hi actus á divina á sola lege reguntur, utpote qui humanæ rationis regulam excedunt, ut sunt credere, Deum colere, etc. Quidam, per quos ordinatur ad seipsum, ut temperantiæ actus. Quidam, per quos ordinatur ad proximum, ut actus justitiæ.

Et propterea peccantes contra ordinem primorum actuum, peccant in Deum: peccantes contra secundum ordinem, peccant in seipsos: peccantes contra tertium, peccant in proximum.

Blasphemi, hæretici et sacrilegi peccant in Deum: gulosi, luxuriosi et prodigi peccant in seipsos: fures et homicidæ peccant in proximum.

2.ª Conclusio. Hæc peccatorum distinctio, scilicet in Deum, in seipsum et in proximum, est proprie specifica peccatorum distinctio.

Prob. primo. Distinctio actuum per diversa objecta, est specifica. Sed hæc est distinctio peccatorum, secundum diversa objecta. Ergo est distinctio proprie specifica.

Maior patet, quia actus per objecta specificantur.

Minor probatur, quia ea quibus homo ordinatur in Deum, seipsum et proximum, sunt diversa, ut ostensum est.

Probatur secundo. Virtutes oppositæ his tribus peccatis, specie distinguuntur. Ergo et ipsa opposita peccata specie distinguuntur.

Antecédens prob., quia virtutibus theologicis homo ordinatur in Deum; temperantia et fortudine ad seipsum; et justitia ad proximum. Quæ virtutes manifeste specie distinguuntur. Ergo et peccata eis opposita.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est in Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quando aliqua, quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum excedit alterum, ut patet in divisione numerorum et figurarum; non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed se-

cundum quod exceditur ab eo: et similiter est de ternario et quaternario.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis; non tamen sunt extranea respectu actus peccati, sed comparantur ad ipsum, sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem; id est, an diversitas pœnæ faciat diversitatem specificam in peccatis.

Pro affirmativa.=Videtur quod divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale.

1. Ea, quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale differunt in infinitum. Ergo venialé et mortale differunt, non solum specie, sed etiam genere.

Minor prob. Peccatum cui debetur pœna finita, in infinitum distat á peccato cui debetur pœna infinita. Sed peccato veniali debetur pœna finita; mortali vero infinita. Ergo peccatum veniale in infinitum distat á mortali.

Maior hujus probatur, quia mensura pœnæ respondet quantitati culpæ, juxta illud Deut. 25. *Pro mensura delicti erit plagarum modus.*

2. Quædam peccata sunt mortalia ex genere, ut homicidium; et quædam sunt venialia ex genere, ut verbum otiosum. Ergo peccarum veniale et mortale specie differunt.

3. Finis peccati distinguit peccata secundum speciem. Sed reatus est finis peccati. Ergo reatus distinguit peccata secundum speciem.

Maior prob., quia peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est art. 1.

Minor patet, quia præmium est finis actus virtuosi. Ergo pœna est finis peccati.

Conseq. prob., quia sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita peccatum ad pœnam.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod non est prius peccato, sed ipsum sequitur, ut ejus effectus, non distinguit peccatum secundum speciem. Sed pœna non est prior peccato, sed sequitur ipsum ut effectus causam. Ergo pœna sive reatus non causat specificam distinctionem peccatorum.

Maior prob., quia ea, qnæ constituunt speciem, sunt priora, ut patet de differentiis constituentibus speciem.

Determinatio.

Distinctio. In his quæ differunt specie, duplices inveniuntur differentiæ: quædam quæ constituunt speciem, ut sunt rationale, et irrationale: quædam vero quæ consequuntur diversitatem specierum, ut sunt albedo et nigredo, quæ consequuntur diversitatem specierum cigni et corvi.

Est autem discrimen inter has differentias, quod illæ quæ constituunt diversitatem specificam, numquam possunt simul inveniri in his quæ sunt sub eadem specie: impossibile enim est, quod in individuis ejusdem speciei inveniatur simul rationale et irrationale, sed semper ad diversas species pertinent. Differentiæ vero quæ consequuntur diversitatem specierum, licet inveniantur et ipsæ in his quæ sunt diversarum specierum, ut dictum est de albedine et nigredine in cigno et corvo, tamen possunt etiam inveniri in individuis ejusdem speciei; nam album et nigrum inveniuntur in hominibus.

1.° Conclusio. Differentia peccati per veniale et mortale, vel quæcumque alia differentia, quæ sumitur penes reatum, non est constitutiva speciei peccati.

Prob. Quod est per accidens, non constituit speciem. Sed veniale et mortale, per accidens se habent ad peccatum. Ergo differentia venialis et moralis non constituit speciem peccati.

Minor prob. Quod est præter inten-

tionem peccantis, per accidens se habet ad peccatum: sicut quod est præter intentionem agentis, per accidens se habet ad effectum, ut dicitur 2. Physic. tex. 50. Sed pœna est præter intentionem peccantis. Ergo pœna per accidens se habet ad peccatum ex parte peccantis.

2.ª Conclusio. Mortale et veniale sunt differentiæ consequentes diversas peccatorum species.

Prob., quia pœna ordinatur ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est reatus pœnæ mortalis vel venialis, potest consequi diversas species peccatorum, non tamen constituit diversitatem speciei.

Sed remanet videndum, quæ sit ista diversitas quam consequitur hujusmodi differentia venialis et mortalis. Pro quo est sciendum quod peccatum est actus inordinatus. Inordinatio autem est duplex. Una per subtractionem principii ordinis: alia, quæ etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium. Sicut in corpore animalis, quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et hæc est mors: quandoque vero, salvo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus; et tunc est ægritudo. Principium autem actus totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur 7. Ethicor. cap. 8. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio circa aversionem á Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam: inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ: similiter est in his, quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est: qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem; et ideo dicitur peccare mortaliter, ac æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem á Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium et ideo dicitur peccare venialiter, quia non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum mortale et veniale differunt infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis per quam respiciunt objectum, unde peccatum speciem habet. Quapropter nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale, et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad 2. Negatur consequentia. Ex hoc enim quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his, quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem negatur consequentia. Ad cujus probationem, negatur assumptum: non enim sic se habet pœna ad peccantem, sicut præmium ad actum virtutis; præmium enim est de intentione merentis, pœna autem non est de intentione, sed potius contra voluntatem peccantis, et

ideo non est similis ratio de pœna et præmio.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant.

1. Peccatum et delictum differunt specie. Sed peccatum commissionis dicitur peccatum; peccatum vero omissionis dicitur delictum. Ergo peccatum commissionis et omissionis specie differunt.

Maior patet: quia peccatum et delictum ex opposito dividuntur, secundum illud ad Ephes. 2. *Cum esseti mortui delictis et peccatis vestris.*

Minor prob. Quia Glossa super dicta verba dicit: *Delictis*, id est, *dimittendo quæ jubentur; et peccatis*, scilicet *agendo prohibita.*

2. Peccata quæ opponuntur diversis præceptis divinæ legis, sunt specie distincta. Sed peccata commissionis et omissionis opponuntur diversis divinæ legis præceptis; omissio, præceptis affirmativis; et commissio, negativis. Ergo peccata omissionis et commissionis specie distinguuntur.

Maior prob. Quia diversa præcepta ad diversas virtutes pertinent.

Minor. Quia peccato per se convenit ut opponatur divinæ legi. Unde ponitur in ejus diffinitione, ut ex dictis patet.

3. Affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei. Sed peccatum omissionis et commissionis differunt, sicut affirmatio et negatio. Ergo peccatum omissionis et commissionis non possunt esse unius speciei.

Maior probatur. Quia negatio, cum sit non ens cujus non sunt species nec differentiæ, non habet aliquam speciem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In eadem specie invenitur simul peccatum commissionis et omissionis. Ergo peccata commissionis et omissionis non differunt specie.

Antecedens prob., quia avarus aliena rapit, quod est peccatum commissionis, et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis.

Determinatio.

Distinctio. In peccatis invenitur duplex differentia: una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium. Unde inveniuntur aliqui actus specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinent jugulatio, lapidatio et perforatio quamvis hi actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

1.ª Conclusio. Si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie: large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio aliqualiter speciem habere potest.

Prob. Affirmatio et negatio specie differunt, large sumendo speciem. Sed omissio est sicut negatio, et commissio sicut affirmatio. Ergo peccatum commissionis et omissionis differunt.

2.ª Conclusio. Si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie.

Prob. Peccata quæ ad eumdem finem proximum ordinantur, et ab eodem motivo procedunt non differunt specie, ut dictum est de actibus jugulationis, perforationis et lapidationis, respectu homicidii. Sed peccatum omissionis et commissionis ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Ergo peccatum omissionis et commissionis non differunt specie.

Minor prob. Nam avarus ad congregandum pecuniam, rapit aliena, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, superflua comedit, et jejunia debita prætermittit.

Ex quibus patet quod ad idem ordinantur peccatum omissionis et commissionis.

Et confirmatur conclusio. Quia semper negatio in rebus fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est, quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod præceptum affirmativum et negativum non pertinent ad diversas virtutes, sed ad eosdem gradus ejusdem virtutis: necessarium enim fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem. Prius quidem abstinendo á malo ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum ad quod inducimur per præcepta affirmativa.

Sed dato etiam quod præceptum affirmativum et negativum specie distinguerentur, adhuc negatur maior: peccata enim non habent speciem ex parte aversionis, sed ex parte conversionis. Unde peccatum non habet speciem ex hoc quod est contra præceptum affirmativum, cui opponitur omissio, sed ex hoc quod opponitur negativo.

Ad 3. Dicitur, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis.

1. Augustinus lib. 12. de Trinit. cap. 12. ponit tres gradus peccati quorum primus est *cum carnalis sensus illecebram, quamdam ingerit*, quod est peccatum cogitationis. Secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est.* Tertius gradus est, *quando faciendum discernitur per consensum.* Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Gregorius 4. Moralium cap. 27. ponit quatuor gradus peccatorum; quorum primus est *culpa latens in corde*: secundus, *cum exterius publicatur*: tertius est, *cum consuetudine roboratur*: quartus est, *cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ vel ad desperationem homo procedit.* Ubi non distinguitur peccatum operis á peccato oris, et adducuntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Quæ contra se invicem convenienter dividuntur, debent specie distingui. Sed peccata cordis, oris et operis non distinguuntur specie. Ergo inconvenienter contra se invicem dividuntur.

Minor prob., quia non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi prius fiat in corde.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronymus super cap. 43. Ezech. dicit: *Tria sunt generalia delicta quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Determinatio.

Distinctio. Aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam: secundum quem modum equus et bos differunt specie. Alio modo ex eo quod habent speciem incompletam, si-

cut jacere fundamenta domus et erigere parietes, sunt actus habentes diversas species incompletas: perfectio autem domus est completa species actus ædificandi domum: et idem dicendum est de generatione animalium; quando enim generantur singulæ partes, sunt actus diversarum specierum incompletarum; quando vero totum animal producitur, tunc est actus habens completam speciem, et hæc habentur 10. Ethic. cap. 4.

1ª. Conclusio. Peccatum dividitur per hæc tria, scilicet per peccatum oris, cordis et operis, sicut per diversas species incompletas.

Probatur. Quia horum trium, solum peccatum operis habet completam speciem, eo quod in opere sit consummatio peccati.

2.ª Conclusio. Hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati.

Prob., quia prima inchoatio peccati est in corde, secundus gradus est in ore, et tertius in opere.

3.ª Conclusio. Hæc tria pertinent ad perfectam peccati speciem.

Prob. Actus peccatorum quæ ab eodem motivo procedunt, pertinent ad eamdem speciem, ut dictum est articulo præcedenti. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt ex eodem motivo. Ergo pertinent ad eamdem speciem.

Minor probatur: quia iracundus ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa prorumpit, et tertio procedit usque ad facta iniuriosa: et idem patet in luxuria, et in aliis peccatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illi tres gradus peccatorum assignati ab Augustino, pertinent omnes ad peccatum cordis, quatenus omnes conveniunt in ratione occulti, qui dividitur in illos tres gradus, scilicet cogitationis, delectationis et consensus. Unde Augustinus non intendit assignare gradus peccati ut sic, sed solum gradus peccati cordis.

Ad 2. Dicitur, quod primus gradus assignatus á Gregorio, est idem cum eo quem assignat Hieronymus, scilicet peccatum cordis. Secundus gradus assignatus á Gregorio, scilicet cum exterius publicatur, á Hieronymo distinguitur in duos, scilicet oris et operis: ponuntur enim hi duo gradus á Gregorio sub uno, quia conveniunt in manifestatione, et á Hieronymo dividitur iste gradus in duos, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta. In peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, et manifestatio est ex consequenti. Alii vero duo gradus á Gregorio assignati, scilicet consuetudo et desperatio, sunt gradus consequentes speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus consequuntur perfectam hominis generationem.

Ad 3. Dicitur ad minorem: quod peccatum cordis et oris non distinguuntur á peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur á toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.

Pro negativa. = Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum.

1. Magis et minus non diversificant speciem. Sed superabundantia et defectus differunt secundum magis et minus. Ergo superabundantia et defectus non diversificant species peccatorum.

2. Species falsitatis non diversicantur ex hoc quod aliquis dicat plus vel minus quam sit in re. Ergo nec species peccati diversificantur ex hoc quod quis recedit á rectitudine rationis plus vel minus.

Antecedens est manifestum. Nam dicere lineam bicubitam esse tricubitam, non differt specie ab hoc quod est dicere, eamdem lineam esse unicubitam.

Conseq. prob., quia sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur á rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur á veritate rei.

3. Ea ex quibus constituitur una species, non sunt diversa secundum speciem. Sed ex superabundantia et defectu constituitur una peccati species. Ergo superabundantia et defectus non diversificant peccatorum species.

Maior patet, quia ex duabus speciebus non constituitur una species.

Minor probatur: quia superabundantia et defectus inveniuntur in uno et eodem; potest enim aliquis esse illiberalis et prodigus, quorum primum pertinet ad defectum, et secundum ad superabundantiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Contraria differunt secundum speciem. Sed peccata quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria. Ergo superabundantia et defectus diversificant species peccatorum.

Maior patet: quia *contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur 10. Metaph. tex. 13.

Minor probatur: quia illiberalitas quæ pertinet ad defectum, opponitur prodigalitati, quæ pertinet ad superabundantiam.

Determinatio.

Conclusio. Peccata quæ sunt secundum sucerabundantiam, et quæ sunt secundum defectum, non solum differunt specie, sed etiam contraria sunt ad invicem.

Probatur. Ubicumque occurrit diversum objectum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Sed peccata quæ sunt secundum superabundantiam, et quæ sunt secundum defectum, habent non solum diversa, sed contraria motiva. Ergo hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed sunt sibi invicem contraria.

Maior patet: quia cum duo sint in peccato, scilicet actus et inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur, non ex parte inordinationis, quia est præter intentionem peccantis, ut dictum est art. 1. sed magis ex parte actus secundum quod terminatur ad objectum ad quod fertur intentio peccantis. Ubicumque igitur est diversum motivum ad peccandum, ibi est diversa peccati species.

Minor probatur. Nam motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium. Motivum autem in peccato insensibilitatis, est odium earum: amor autem et odium sunt contraria.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Magis et minus dupliciter dicuntur. Uno modo, secundum quod significant maiorem vel minorem perfectionem ejusdem formæ: sicut cum dicitur aqua magis vel minus calida. Alio modo, ut significat maiorem vel minorem perfectionem diversarum formarum, sicut si dicamus quod pallidum est minus coloratum quam rubeum: vel quod angelus est magis intellectualis quam homo. Ad maiorem igitur dicitur, quod magis et minus primo modo non faciunt diversitatem secundum speciem: aqua enim magis calida non differt specie ab aqua minus calida: magis vero et minus ut significant maiorem vel minorem perfectionem diversarum formarum, quamvis non causent diversitatem specificam, consequuntur tamen quandoque species differentes. Sicut si dicamus quod ignis est levior aëre: tunc enim magis et minus leve consequuntur diversitatem speciei inter ignem et aërem. Tunc ad minorem dicitur quod magis et minus, quæ sunt secundum superabundantiam et defectum, id est superexcedere rationem,

et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, in quantum isti excessus et defectus consequuntur diversa motiva, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur primo ad antecedens, quod aliquem dicere plus vel minus quam sit in re, contingit dupliciter. Uno modo, quia intendit recedere á veritate, et eam occultare. Sicut si quis volens occultare quantitatem suæ pecuniæ, quæ est centum, dicat se habere centum quinquaginta, vel solum quinquaginta. Alio modo, si aliquis non intendat recedere á veritate, sed aliquid aliud: ut patet de jactatore et deceptore. Jactator enim dicit se fecisse plus quam fecit, et deceptor minuit debitum quod debet. Si igitur quis dicat plus vel minus, intendens recedere á veritate, et eam ocultare, non differt mendacium secundum speciem, sive plus, sive minus dicat quam sit in re: dicere enim quod aliquis habet centum quinquaginta, vel quinquaginta, non sunt diversæ species mendacii. Et ratio est, quia falsitas non habet speciem ab eo á qno mendax recedit, sicut nec peccatum in moralibus habet speciem ab aversione. Unde intendens recedere á veritate occultandi ipsam, sive recedat in plus vel in minus ab ea, non variat species. Quando autem aliquis non intendit recedere á veritate, sed aliquid aliud, tunc dicere plus vel minus variat speciem; et hoc, quia sunt tunc diversa motiva quibus aliquis á veritate recedit. Jactator enim, quia movetur ab inani gloria, plus dicit quam sit in re; et deceptor, quia vult evadere debiti solutionem, minus dicit quam sit debitum. Unde variatio speciei mendacii non est ex hoc quod quis plus vel minus dicit, sed ex diverso motivo.

Antecedens igitur argumenti, scilicet quod dicere plus vel minus quam sit in re, non variat speciem falsitatis, est verum quando dicens mendacium, intendit recedere á veritate, et eam occultare: falsum vero, quando aliquis non intendit á veritate recedere; sed intendit aliquid aliud, ut dictum est.

His igitur sic expositis, concesso antecedente in sensu vero, negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de peccato in agibilibus, et mendacio in speculativis. Nam in speculativis recessus á veritate potest esse per se intentus; et quia recessus non variat speciem, ideo recessus á veritate ejus, qui ab ea intendit recedere in plus et in minus, non variat speciem. In agibilibus autem et moralibus, numquam est intentus recessus á regula rationis, sed semper intenditur aliquod objectum quod movet intentionem, et ideo excessus et defectus semper variant speciem.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod illiberalitas et prodigalitas inveniri possunt in uno et eodem, non respectu ejusdem, sed diversorum. Sicut si quis exigit ab aliis quæ non debet, et det quibus dare non debet.

Aliter potest argumentum formari, cui melius accommodatur responsio, sic. Quæ inveniri possunt in eodem, non sunt species contrariæ. Sed vitium quod est secundum superabundantiam, et quod est secundum defectum, inveniuntur in eodem, ut sunt illiberalitas et prodigalitas. Ergo non sunt species diversæ et contrariæ.

Maior prob., quia contraria non sunt in eodem.

Ad idem 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod contraria non sunt in eodem, respectu ejusdem, sed respectu diversorum non inconvenit contraria esse in eodem, ut supra dictum est.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

Pro affirmativa.=Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

1. *Malum contingit ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus. Sed peccatum est quoddam malum, et corruptiones singularum circumstantiarum sunt singulares defectus. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis, singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Actus humani interdum accipiunt speciem ex circumstantiis, ut dictum est quæst. 18. art. 10. Sed peccata sunt quidam actus humani. Ergo peccata differunt specie ex circumstantiis.

3. Diversæ species gulæ accipiuntur secundum diversas circumstantias. Ergo species peccatorum diversificantur secundum diversas circumstantias.

Antecedens probatur, quia species gulæ assignantur secundum particulas, quæ in hoc versiculo continentur: Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose. Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam præpropere est, antequam oportet; nimis, plus quam oportet; et idem patet in aliis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 3. Ethicorum cap. 7. et lib. 4. cap. 2. dicit; quod singula vitia peccant, agendo *plus quam oportet, et quando non oportet*, et similiter secundum omnes alias circumstantias. Ergo non secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Determinatio.

Quid et quæ sint circumstantiæ peccatorum.

Circumstantiæ peccatorum nihil aliud sunt quam corruptiones circumstantiarum actuum virtutum. Sicut circumstantiæ liberalis actus sunt, ut det quando oportet, cui, ubi et quantum oportet: circumstantiæ vero actus illiberalitatis sunt corruptiones harum circumstantiarum: illiberalis enim accipit plus quam oportet, á quo, et quando, et ubi non oportet. Unde corruptiones circumstantiarum actus virtuosi sunt circumstantiæ oppositi actus vitiosi.

Distinctio. Circumstantiæ peccatorum sunt in duplici differentia: quædam enim sunt ex eodem motivo; quædam vero ex diversis motivis: aliquando enim idem est motivum corruptionis plurium circumstantiarum: sicut illiberalis ab eodem motivo, scilicet ab appetitu inordinato congregandi pecuniam, habet quod accipiat plus quam oporteat, á quo, quando et ubi non oportet. Quandoque vero corruptiones circumstantiarum actus virtuosi sunt á diversis motivis: puta quod aliquis præpropere comedat, qui est actus gulæ, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod appetat immoderatum cibum potest contingere propter virtutem potentem naturæ, ad convertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos delitiosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde patet quod tunc circumstantiæ actus peccati gulæ sunt á diversis motivis.

1.ª Conclusio. Circumstantiæ peccatorum, quæ sunt ab eodem motivo, non faciunt differentiam specificam peccatorum.

Probatur. Circumstantiæ quorum unum est objectum et unus finis, non faciunt diversitatem specificam in actibus quorum sunt circumstantiæ. Sed circumstantiæ peccati, quæ sunt ab eodem motivo, habent idem objectum et eumdem finem. Ergo non faciunt diversitatem specificam in actu peccati.

Maior patet: quia species peccati est ex objecto et fine.

Minor prob., quia motivum est objectum et finis actus.

2.ª Conclusio. Circumstantiæ peccatorum quæ sunt á diversis motivis, inducunt diversas peccati species.

Prob. Circumstantiæ quarum sunt diversa objecta, faciunt diversitatem specificam in actibus, ut ex dictis patet. Sed circumstantiæ peccatorum quæ sunt

ex diversis motivis, habent diversa objecta et diversos fines. Ergo circumstantiæ peccatorum quæ sunt á diversis motivis, faciunt diversitatem specificam in actibus peccatorum.

Minor prob., quia motivum est objectum et finis peccati et circumstantiarum ipsorum peccatorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum est malum quidem, sed non significat puram privationem, sicut malum quod in quantum hujusmodi est pura privatio; sed significat actum cui annexa sit malitia et deformitas. Quia igitur malum, in quantum hujusmodi, est privatio, ideo accipit speciem ab his quæ privantur, et secundum ea specie diversificantur. Peccatum autem non accipit speciem ab his quæ privantur; sed ab objecto actus, ut dictum est: et ideo circumstantiæ habentes idem motivum sive objectum, non faciunt diversitatem specificam.

Et brevius dicitur ad minorem, quod peccatum non significat solam malitiam, sed actum; et ideo habet speciem, non á privatione boni, sed ab objecto actus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod circumstantia numquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad 3. Dicitur, quod illæ diversæ circumstantiæ gulæ ideo variant species peccatorum, quia habent diversa motiva, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 72.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod peccata distinguuntur specie secundum objecta. Ut per hoc, quod dicitur Levit. 5. " Anima, quæ tetigerit aliquid immundum, etc. Anima, quæ juraverit, et protulerit labiis suis, etc. offerat de gregibus agnum, vel capram. » Item cap. 6. " Anima, quæ negaverit proximo suo depositum, etc. reddet omnia integra; et quintam insuper partem: pro peccato autem suo offeret arietem immaculatum de grege, » etc. Ex eo enim, quod ibi ponuntur diversa objecta, in quæ peccans intendit actum voluntarium exercere (puta, tangere immuudum, jurare infideliter scilicet, vel de faciendo malum, vel de faciendo bonum, et non facere, negare depositum sibi creditum) et pro diversis illis diversæ pœnæ infliguntur (ut ibi patet) relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum: quod secundum scripturam peccata distinguuntur specie penes objecta. Magis autem nunc dicta patebunt, si addideris eis illud universaliter dictum Deuteronom. 25. " pro mensura peccati erit plagarum modus. » *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum: quod peccata carnalia convenienter distinguuntur á spiritualibus. Ut 1. Joan. 2. " Omne, quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. » Ecce: quod distinguit concupiscentiam carnis, quæ est peccatum carnale, á concupiscentia oculorum : et superbia, quæ sunt peccata spiritualia. Item Ro. 1. " Evanuerunt in cogitationibus suis, etc. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. » Hic enim peccata spiritualia monstrat esse distincta á carnalibus per hoc; quod peccata unius generis introducuntur esse punita per peccata alterius generis. Item per id, quod dicitur 1. Thes. 5. " Ipse Deus sonctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus servetur. » Ac si dixerit. Ut vos præservemini á peccatis spiritualibus, quibus spiritus, et animæ plus, et

minus integritas tollitur; et á peccatis carnalibus, quibus corporis integritas maculatur. Simile illi dicto 2. Cor. 7. " Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei. Cæterum de convenientia totali scripturarum vide qu. 68. ar. 4. app. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et qu. 140. ar. 1. app. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis: quod peccata non distinguuntur specie secundum causas. Ut per hoc, quod dicitur Eccl. 10. *initium*, etc. et 1. Timoth. ult. *radix*, etc. secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *initium*, ly *radix*, dicunt causam activam, ac si dictum fuisset: causa activa omnis peccati, seu omnium malorum, est et superbia, et cupiditas. In quo etiam datur intelligi; quod, cum duæ sint causæ cujuscumque peccati, duo reperiuntur in quocumque peccato; ratione quorum duorum duæ illæ causæ sibi assignantur correspondentes. Ex eo enim, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, intelligimus: quod in omni peccato est aversio á Deo, quoniam (ut ibi scriptum est) *initium superbiæ est apostatare á Deo.* Ex eo autem, quod cupiditas dicitur omnium malorum radix, intelligimus, quod in omni peccato est conversio ad bonum commutabile, quoniam (ut patet) cupiditas est appetitus, sive amor, habendi pecunias, seu res pecunia æstimabiles. Ratione ergo, seu ex parte aversionis initium omnis peccati est superbia: ratione vero, seu ex parte conversionis causa omnis peccati est cupiditas. Dant igitur istæ causæ peccato aversionem, et conversionem: non autem speciem, propter rationem deductam in eodem *arg. cont.* De aversione, et conversione hac, vide pulchram declarationem in veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 3. *concl.* 22. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Isidoro; quod peccatum convenienter distinguitur in peccatum contra Deum, proximum, et seipsum. Ab Isidoro quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Exo. 20. " Non habebis deos alienos coram me; Non mechaberis; Non desiderabis uxorem proximi tui. » Ac si apertius dicatur. Non peccabis contra me, neque contra proximum tuum. Habere enim deos alienos est in corpus suum peccare, ut patet 1. *Cor.* 6. Quomodo nomine mœchiæ intelligitur omnis non licitus usus illorum membrorum: ut ex D. Aug. habetur *in decretis* 32. *q.* 4. *ca. Meretrices*, desiderare autem uxorem proximi est injustitia. Tanto autem magis per decalogum insinuatur intentum præcedens, quanto non solum illa tria præcepta, sed etiam omnia simul, denotant idem. Ordinantur namque omnia decem ad tria solum, scilicet ad non peccare contra Deum, ad non peccare contra seipsum, ad non peccare contra proximum: ut sapiens per decalogum ibi discurrendo faciliter judicare potest. Cæterum, quia dictum est ly *convenienter*, de scripturarum convenientia totali vide q. 68. ar. 4. app. et 2. 2. q. 122. art. 2. app. et q. 140. a. 1. app. De sufficientia etiam scripturarum, ne quid in proposito desit, cui occurrere non possis, vide 2. 2. quæst. 179. art. 2. app. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod divisio peccatorum, quæ est secundum reatum pœnæ non diversificat speciem. Ut per hoc, quod dicitur 2. Machab. 7. " Tu autem ne existimes, tibi impune futurum, quod contra Deum pugnare tentaveris. His enim verbis subindicatur á simili de Antiocho, quod nullus peccans intendit ex hoc incurrere pœnam: tantoque magis pœnam ipsam extra peccantium intentionem esse, quanto illorum aliqui existimant sibi impune futurum, quod peccant, idest, se impunitos evasuros, postquam peccaverint. Contra illud ibidem cap. 4. " In leges divinas impie agere, impune non cedit. » Sed hoc tempus sequens declarabit. Ubi nota ly *sed hoc*, scilicet, quod non impune cedit, agere impie contra leges divinas, tempus sequens declarabit. Additum enim fuit istud præmissæ sententiæ ad designandum, quod aliqui

sibi videntur posse promittere impunitatem peccatorum propriorum ex eo, quod differtur punitio divina contra nonnullos peccatores. De quorum numero sibi id ex illa mora vane promittentium illi filii hominum esse subintelliguntur, qui annotantur Eccl. 8. " quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. » Item insinuatur idem, scilicet, quod peccantes non intendant pœnam ex peccato suo, et quidem tamquam in radice, primæ Corinth. 2. " Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Hoc est. Tantum abest ut peccatores intendant pœnam: ut etiamsi cognoscerent, ut deberent, illam supra se venturam, numquam peccarent. In cujus rei evidens testimonium est: quod, si Christi Domini gloriæ crucifixores cognovissent, pœnas tantas se reportaturos ex peccato suo, idest ex ipsa crucifixione: illi utique numquam Dominum ipsum crucifixissent. Vide á simili de diabolo 3. quæst. 44. art. 1. ad 2. fin. Scripturæ igitur, cum per dicta illa, 2. Mac. 7. 4. et Eccl. 8. et 1. Corinth. 2. demonstrent, quod pœnæ sequentes peccata non sunt de intentione peccantium, si scholastice loquantur, fundamentaliter dicunt: Differentia peccatorum secundum pœnam considerata non potest constituere speciem ipsorum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod peccatum omissionis, et commissionis non differunt specie. Ut Isa. 1. " Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non judicant, et causa viduæ non ingreditur ad illos. » Ex eodem enim motivo, scilicet avaritia, velut ex eadem specie, nasci monstrat peccatum commissionis, quod est diligere munera sequi retributiones, et peccatum omissionis, quod est pupillo non, etc. Item Apocalip. 2. " Dicis, quia dives sum et locupletatus, et nullius egeo: et nescis, quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus. » His enim monstratur, quod ex eadem specie, scilicet tepiditate nascitur peccatum commissionis, idest, ly *dicis*, *quia sum*, etc. et peccatum omissionis, idest, ly *nescis*, *quia tu*, etc. Per hæc ergo scriptura, quasi scholastice loquens dicit: omissio, et commissio possunt esse unius speciei. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Hieronymo, quod peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis, tamquam in quosdam gradus peccati. A B. Hieronymo quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per dictum Matth. 5. " Audistis, quia dictum est antiquis; non occides. Ego autem dico vobis, quod omnis, qui irascitur fratri suo, etc. qui autem dixerit Racha, fatue, » etc. Hic enim per ly *irascitur*, demonstratur *primus* gradus, scilicet peccatum cordis, et per ly *dixerit*, *secundus* gradus, scilicet oris, et per ly *occides*, *tertius* gradus, scilicet operis. Unde B. Aug. ibi in Homil. dicit, " quosdam gradus factos esse á levioribus ad graviora, et gradatim peccata fuisse commemorata; donec ad gehennam ignis veniretur. » De convenientia scripturarum, vide art. 4. append. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod vitia secundum superabundantiam, et defectum differunt specie, seu (et in idem redit) quod superabundantia, et defectus diversificant species peccatorum. Ut per hoc, quod dicitur Ezech. 22. " Usuram, et superabundantiam accepisti, et avare proximos tuos calumniabaris, etc. avare sectando lucra. » Et contra de prodigo dicitur Luc. 15. " Dissipavit omnem substantiam suam vivendo luxuriose. » Ecce, quod superabundantiam ibi, *Ezech.* 22. in accipiendo, in proximos gravando, in lucra sectando constituit avaritiam, facitque eam specie diversam á prodigalitate, quæ deficit et in accipiendo, et in proximos gravando, et in lucra sectando; ut Evangelista á fortiori demonstrat. Si enim secundum hunc prodigus dissipat omnem substantiam suam, et vivit luxuriose: utique secundum eumdem, sequitur, quod multo

magis prodigus deficit in his, quæ prædiximus. Dissipare namque non tantum substantiam propriam, sed etiam omnem, et vivere luxuriose, idest non solum pro victu proprio, sed etiam pro multorum aliorum opes absque fræno effundere, hæc duo, inquam, defectum maximum é directo contra illam avari superabundantiam dicunt. Scripturæ igitur per prædicta, si ad scholasticum idioma, suaviter inflectantur, manifestant intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Phil. esse insinuatum, quod secundum diversas circumstantias non diversificantur specie peccata. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Marc. 6. "Herodes tenuit Joannem, et vinxit, etc. Dicebat Joannes Herodi, etc. Herodes natalis sui cænam fecit, etc. Et decollavit Joannem in carcere." Hic enim una species peccati, scilicet, injustissime occisionis, narratur, quam tamen circumstantiæ diversæ concurrentes in diversas species, licet eam plurimum multipliciter deforment, non trahunt. Nam circumstantia, secundum quod non oportet, ibi est, quoniam Joannes, qui Herodis famam, simulque Herodiadis defendebat correctione illa sua, *non licet tibi*, etc. ab Herode ipso propter correctionem ipsam occidit. Unde et circumstantia propter quod non oportet, ibi includitur. Item circumstantiam, quando non oportet, vide ibi: quod quando gratias Deo agere debuerat Herodes, qui ipsum de illo in lucem produxerat, et consequenter præ gaudio sui natalis Joannem e vinculis relaxare, tunc occisionem ejus exequitur. Cæterum circumstantias reliquas facti hujus exculpere poteris lector intelligens, ex Homil. 49. Chrys. sup. Matth. Ex his ergo circa eamdem homicidii speciem narratis, relictum esse scholasticis acutis scriptura voluit, quod diversæ circumstantiæ possunt non variare speciem peccati *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA TERTIA,

DE COMPARATIONE PECCATORUM ADINVICEM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum adinvicem.

Et circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum omnia peccata, et vitia sint connexa.

Secundo, utrum omnia sint paria.

Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.

Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia.

Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo, utrum secundum circumstantias.

Octavo, utrum secundum quantitatem nocumenti.

Nono, utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Decimo, utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS 1.

Utrum omnia peccata sint connexa.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnia peccata sint connexa.

1. *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*, ut dicitur Jac. 2. Ergo quicumque peccat in uno, subjicitur omnibus peccatis.

Consequentia prob., quia idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata; eo quod *peccatum sit transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum*, ut Ambrosius libro 1. de Paradiso cap. 8. dicit.

2. Unum peccatum excludit omnes virtutes. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

Antecedens patet, quia qui unam virtutem excludit, omnes alias excludit, ut ex dictis patet. Sed unum peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Ergo unum peccatum excludit omnes virtutes.

Conseq. prob., quia qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Unde qui caret omnibus virtutibus, habet omnia vitia.

3. Omnia peccata conveniunt in uno principio. Ergo omnia peccata sunt connexa.

Antecedens patet, quia sicut virtutes conveniunt in uno principio, quod est amor Dei, qui facit Dei civitatem, ita omnia vitia conveniunt in amore sui ipsius qui facit civitatem Babylonis; est enim amor sui radix omnium peccatorum, teste Augustino 14. de Civitate Dei, cap. 28.

Conseq. probatur, quia virtutes sunt connexæ ex hoc quod conveniunt in uno principio, ut dictum est quæst. 65. art. 1. et 2.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Contraria non possunt simul inesse eidem. Sed quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut Philosophus dicit. 2. Ethic. cap. 8. Ergo impossibile est omnia vitia et peccata esse connexa.

Determinatio.

Conclusio. Peccata et vitia, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, non sunt omnia ad invicem connexa, sed potius interdum sunt adinvicem contraria.

Prob. Intentio peccantis á ratione recedens, tendit in diversa bona quæ nullam habent connexionem ad invicem. Ergo peccata nullam connexionem habent ad invicem, quoad id quod perficit speciem peccatorum.

Antecedens probatur ex differentia quæ est inter peccantem et eum qui secundum virtutem operatur: intentio enim agentis secundum virtutem aliter se habet ad sequendum rationem, quam se habeat intentio peccantis ad recedendum á ratione: intentio enim ejus qui agit secundum virtutem, est ut sequatur regulam rationis. Unde omnium virtutum intentio in idem tendit, et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, ut supra dictum est qu. 65. art. 1.

Intentio autem peccantis non est ad hoc ut recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, á quo speciem sortitur, ut dictum est. Et ideo sicut illa bona ad quæ intentio peccantis tendit, non sunt connexa, ita nec peccatorum species connexionem habent secundum ea á quibus speciem sortiuntur.

Conseq. prob., quia vitia et peccata habent speciem secundum illud ad quod convertuntur.

Et brevius sub aliis verbis probatur conclusio ex differentia quæ est inter operationes, quæ sunt secundum virtutem, et operationes peccatorum. Nam illæ procedunt á multitudine ad unitatem, scilicet ad regulam quæ est secundum rationem: vitia vero procedunt ab unitate, id est á regula rationis, ad multitudinem, scilicet ad diversa sensibilia bona. Et ideo virtutes sunt connexæ, non autem vitia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod sicut peccatum potest considerari dupliciter, ex parte aversionis, et ex parte conversionis; ita duplex est reatus quem incurrit peccans. Est enim reatus pœnæ damni, et est reatus pœnæ sensus. Pœna damni convenit peccato ex parte aversionis; et pœna sensus ex parte conversionis. Et quia omnia peccata conveniunt in aversione á Deo, propterea omnium peccatorum pœna ex parte aversionis, una est, scilicet privatio divinæ visionis. Et quia ex altera parte peccata differunt secundum diversa bona ad quæ peccans

convertitur, ideo sunt diversi reatus quos ex hac parte peccans incurrit.

Sententia igitur Apostoli Jacobi est sic intelligenda, quod qui committit unum peccatum mortale, incurrit reatum omnium peccatorum, id est privatur divina visione, tamquam si omnia peccata commisisset. Unde non dicit Apostolus, quod qui in uno deliquerit, deliquit in omnibus; sed quod factus est omnium reus, id est privatur divina visione, sicut privantur illi qui omnia peccata committunt; tamen ex parte conversionis qui in uno deliquerit, non punitur; ac si omnia peccata commisisset, sed juxta mensuram delicti est plagarum modus.

Ad 2. Negatur antecedens. Ad probationem negatur minor : non enim per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita; nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum vero mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit á Deo; sed unus actus peccati, etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitæ.

Si vero actus peccati in tantum multiplicentur, quod generetur contrarius habitus virtuti acquisitæ, tunc excluditur ipse habitus virtutis; quo excluso, excluditur etiam habitus prudentiæ, et per consequens tunc excluduntur omnes morales virtutes acquisitæ, quantum ad suam formale: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum. In hoc igitur casualiter dicitur ad argumentum, negando consequentiam; ex hoc enim quod exclusæ sunt omnes virtutes per multiplicationem actuum peccati, modo dicto, non sequitur quod qui habet unum peccatum, habeat omnia peccata, et hoc propter duo. Primo, quia uni virtuti plura vitia opponuntur; ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiam si alterum eorum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est. Unde remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad 3. Negatur consequentia: amor enim Dei, in quo conveniunt virtutes, est congregativus, in quantum affectum hominis á multis ducit in unum, et ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia quæ sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnia peccata sint paria.

1. Quæ eodem modo reprehenduntur, sunt paria in gravitate. Sed omnia peccata eodem modo reprehenduntur. Ergo omnia peccata sunt æqualiter gravia.

Minor prob. Facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Sed peccare est facere quæ non licet. Ergo peccare uno et eodem modo in omnibus reprehenditur.

2. Transilire lineas, est æqualiter et uno modo. Sed peccare est simile ei quod est lineas transilire. Ergo peccare contingit semper æqualiter, et eodem modo.

Maior declaratur, quia transilire lineas in puncto fit. Unde sive aliquis longius vel minus longe procedat, non magis nec minus transilire dicitur lineam. Et prob., quia privationes non recipiunt magis nec minus.

Minor probatur, quia peccatum omne consistit in hoc quod est transgredi regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus.

3. Omnes virtutes sunt æquales, ut Tullius dicit in Parad. Ergo etiam omnia peccata sunt paria.

Conseq. prob., quia peccata virtutibus opponuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus Joan. 19. Pilato dixit. *Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.* Ergo unum peccatum est maius alio.

Determinatio.

Stoicorum opinio.

Stoïcorum opinio, quam Tullius prosequitur in Paradoxis, fuit, omnia peccata esse paria. Quam sic probant. Quæ non suscipiunt magis et minus, sunt paria. Sed peccata non suscipiunt magis et minus. Ergo peccata sunt paria.

Minor prob. Privatio non suscipit magis et minus. Sed peccatum est quædam privatio. Ergo peccata non suscipiunt magis et minus, sed omnia sunt æqualia.

Ex qua opinione derivatus est error quorumdam hæreticorum ponentium omnes pœnas inferni esse pares: qui error eadem ratione fulciebatur. Si enim peccata omnia sunt paria, etiam peccatorum pœnæ æquales esse debent.

Solutio rationis Stoicorum.

Sed si quis recte consideret, inveniet quod duplex est privatio: est enim quædam simplex et pura privatio, et quædam quæ non est simplex et pura privatio.

Privatio pura est quæ consistit in corrumptum esse; sicut mors est privatio vitæ, et tenebræ privatio luminis. Privatio vero non pura est quæ consistit in corrumpi, et aliquid relinquit de habitu: sicut est ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen, quod aliquid ejus remaneat; alioquin non remaneret animal vivum, et simile est de turpitudine, et aliis hujusmodi.

Ad maiorem igitur rationis Stoïcorum dicitur, quod est vera de privatione pura: talis enim privatio non suscipit magis et minus, quia nihil residuum relinquit de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, post quam lucerna est operta pluribus velaminibus, quam uno bene cooperiente. Non autem est vera de privatione non pura: hujusmodi enim privatio suscipit magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus et minus á debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur.

Tunc ad minorem dicitur, quod peccata sunt privationes non puræ: per peccata enim privatur debita commensuratio rationis, ita ut non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur 4. Ethic. cap. 5. Non enim posset remanere substantia actus humani, nisi aliquid remaneret de ordine rationis; et ideo multum refert ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur ab ordine rationis.

Vera sententia.

Conclusio. Non omnia peccata sunt paria.

Prob. Privationes non puræ quæ aliquid relinquunt de habitu, non sunt omnes pares. Sed peccata sunt privationes relinquentes aliquid de habitu, et non puræ, ut dictum est. Ergo peccata non sunt paria.

Maior prob., quia tales privationes suscipiunt magis et minus, ut dictum est in solutione rationis stoïcorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: peccatum enim majus magis reprehenditur. Ad probationem negatur minor: supponit enim unum falsum, scilicet, quod facere quod non licet, sit purum negativum: peccare enim non licet propter deordinationem rationis, quæ quia non est pura privatio, suscipit magis et minus. Unde deordinatio maior est magis illicita et magis reprehensibilis.

Ad 2. Dicitur, quod supponit pec-

catum esse puram privationem, et non suscipere magis et minus, sicut transilitio lineæ quæ in indivisibili consistit: sed hoc suppositum est falsum, ut in corpore dictum est. Negatur igitur absolute minor.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo ad antecedens, quod virtutes sunt æquales solum secundum proportionem in uno et eodem, sicut ostensum est supra quæst. 66. art. 1. et 2. Tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem, et unus homo potest esse alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut ibidem dictum est.

Dicitur secundo, concesso antecedente, scilicet, quod virtutes sunt æquales, adhuc non sequitur quod peccata sint paria. Negatur igitur consequentia. Et ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de virtutibus et peccatis, quoad hoc: virtutes enim habent connexionem, non autem vitia, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Pro negativa. = Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta.

1. Ex materia peccati non potest variari peccati gravitas. Sed objectum peccati est ejus materia. Ergo gravitas peccati non variatur secundum objecta.

Maior patet, quia gravitas peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati.

2. Peccatum non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccati non variatur secundum objecta.

Antecedens patet, quia objectum est quoddam bonum appetibile.

Conseq. probatur, quia gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Unde ab eodem debet esse gravitas peccati et malitia.

3. Ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia ut dicitur 7. Phys. tex. 30. Sed peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Ergo peccatorum quæ habent diversa objecta, unum non est altero gravius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum speciem, ut homicidium furto. Ergo peccatorum gravitas differt secundum objecta.

Conseq. prob., quia peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex dictis patet.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.

Prob. Secundum diversitatem finis attenditur diversitas gravitatis in peccatis, ita ut quanto peccatum contingit ex altiori fine, est tanto gravius. Ergo secundum diversitatem objectorum attenditur gravitas in peccatis.

Antec. prob. Quanto deordinatio contingit circa aliquid quod est prius in ordine rationis, tanto peccatum est gravius. Sed quanto finis est altior, tanto est prior in ordine rationis. Ergo quanto peccatum est circa altiorem finem, tanto est gravius.

Maior hujus declaratur á simili in naturalibus. Nam gravitas peccatorum est eo modo quo una infirmitas est gravior altera; et ratio hujus similitudinis est, quia sicut bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus, secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto magis tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cor-

di, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium, quod est prius in ordine rationis.

Minor hujus prob., quia ratio ordinat in agibilibus omnia ex fine. Unde quanto finis est altior, tanto est prior in ordine rationis.

Conseq. principalis prob., quia objecta actuum sunt fines eorum, ut dictum est quæst. 72. art. 3. ad 2. Unde gravitas, quæ est ex objectis, est etiam ex fine, cum finis et objectum actuum idem sit.

Et confirmatur conclusio. Nam peccatum quod est circa substantiam, seu personam hominis, ut est homicidium, gravius est quam peccatum, quod est circa res exteriores, ut est furtum. Et adhuc gravius est peccatum, quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi, quam peccata, quæ sunt circa res exteriores, et substantiam hominis; et ratio est quia res exteriores ordinantur ad hominem tamquam ad finem, et homo ordinatur in Deum. Unde quia peccatum quod est circa res exteriores, est circa minus principale objectum peccatum vero quod est circa substantiam hominis, est circa principalius objectum, et quod est contra Deum est circa principalissimum objectum, propterea peccatum quod est circa res exteriores est grave: quod circa hominem, est gravius: quod circa Deum est gravissimum.

2.ª Conclusio. Differentia gravitatis peccatorum, quæ attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Prob. Quia peccata habent speciem ex objectis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod objectum consideratur dupliciter. Uno modo ut terminat actionem. Alio modo, ut ad ipsum dirigitur intentio agentis: sicut domus potest considerari, ut est terminus actionis ædificandi; alio modo, ut in ipsam fertur intentio agentis. Primo modo objectum est materia circa quam. Secundo modo habet rationem finis, et sic dat speciem actui, et secundum ipsum attenditur gravitas peccati.

Ad 2. Dicitur ad antec. Quod licet peccatum non habeat rationem malitiæ ex parte conversionis, ut sic, tamen ex ipsa indebita conversione, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali; et quia quanto maior et vehementior est indebita conversio, tanto maior est aversio: ideo ex maiori et vehementiori conversione indebita sequitur maior peccati gravitas.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod actus humani dupliciter considerantur; uno modo secundum se, prout unusquisque ad proprium objectum ordinatur, et sic possunt genere morali differre; alio modo, ut omnes ad ultimum finem ordinantur, et sic omnia objecta, et omnes actus humani habent ordinem ad invicem, et sunt quodammodo unius generis, et sic comparantur ad invicem.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur.

Pro negativa.=Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur.

1. Ira opponitur maximæ virtuti. Sed ira non est maximum peccatum. Ergo maximum peccatum non opponitur maximæ virtuti, et sic gravitas peccatorum non est secundum dignitatem virtutis, cui opponitur.

Maior prob. Nam maxima virtus est abundans justitia, secundum illud Proverbio 15. *In abundanti justitia virtus*

maxima est: huic autem abundanti justitiæ opponitur ira, quia abundans justitia cohibet iram, ut dicit Matthæus cap. 5.

In forma. Quod opponitur abundanti justitiæ, opponitur maximæ virtuti. In abundanti enim justitia virtus maxima est. Sed ira opponitur abundanti justitiæ: quia abundans justitia iram cohibet, ut dicitur Matth. 5. Ergo ira opponitur maximæ virtuti.

Minor principalis prob., quia homicidium maius peccatum est quam ira.

2. Phil. 2. Ethic. cap. 3. dicit, quod *virtus est circa difficile et bonum*: ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum, si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Charitas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur 1. Corin. 13. Sed odium quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas, vel desperatio quæ opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Pessimum est optimo contrarium, ut Phil. dicit 8. Ethic. cap. 10. Sed in moralibus optimum est maxima virtus, et pessimum est maximum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur maximum peccatum.

Determinatio.

Distinctio. Peccatum potest opponi alicui virtuti dupliciter; uno modo directe et principaliter; alio modo secundario et indirecte. Illud peccatum opponitur directe virtuti, quod est circa idem objectum, et sic temperantiæ opponitur intemperantia; quia tam temperantia, quam intemperantia sunt circa cibos et venerea; illud vero peccatum opponitur virtuti indirecte, quod cohibetur á virtute; et sic possumus dicere quod proferre verbum otiosum opponatur charitati, vel justitiæ, aut prudentiæ, quatenus per hujusmodi virtutes disponitur homo ad abstinendum á prolatione otiosi verbi.

Et potest hæc distinctio exemplariter exponi. Nam auctoritati Prælati directe opponitur inobedientiæ peccatum: tamen si Prælatus sit diligens, non solum expellit á subditis inobedientiæ peccatum, sed etiam alia minima peccata. Sic virtus per se et directe tollit peccatum quod est circa suum objectum: tamen si sit virtus magna tollit etiam alia quæcumque peccata.

1.ª Conclusio. Maximum peccatum opponitur directe maximæ virtuti.

Prob. Peccatum quod est circa objectum maximæ virtutis opponitur directe maximæ virtuti. Sed peccatum maximum est circa objectum maximæ virtutis. Ergo maximum peccatum opponitur maximæ virtuti, quasi maxime ab ea distans in eodem genere.

Maior prob., quia jam dictum est quod illud peccatum opponitur directe, et principaliter virtuti, quod est circa idem objectum puta justitiæ opponitur injustitia, quæ est circa idem objectum circa quod est justitia, opposito modo. Justitiæ enim objectum est illud quod alteri debetur, et hoc idem est objectum jus titiæ. Justitiæ quidem reddendo unicuique suum, injustitiæ non reddendo.

Maior prob. Quia gravitas peccati, sicut etiam dignitas virtutis, ex objecto desumitur, á quo tum virtus, tum peccatum habent speciem, ut dictum est. Unde circa objectum maioris virtutis erit gravius peccatum, et circa objectum nobilissimæ virtutis est maximum peccatum: sicut quia objectum theologicarum virtutum est nobilissimum, scilicet Deus ipse, ideo virtutes theologicæ sunt nobilissimæ, ut sunt fides, spes et charitas; ita peccata opposita sunt maxima,

ut sunt infidelitas, desperatio et odium Dei, et hoc quia sunt circa nobilissimum objectum.

Ex quibus sequitur quod gravitas peccatorum sit secundum dignitatem virtutum, quibus directe et principaliter opponuntur, et secundum maiorem, vel minorem dignitatem virtutis sit maior, vel minor gravitas peccati oppositi, et hoc quia tum virtus, tum vitium habent ex objecto dignitatem, vel gravitatem, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Gravitas peccatorum non est secundum dignitatem virtutum quibus indirecte, et per quamdam extensionem ipsa peccata opponuntur.

Prob. Quia quanto maior est virtus, tanto magis se elongat homo á peccato: sicut castitas quanto perfectior est, tanto magis expellit ab homine non solum quodlibet peccatum carnale, sed etiam cogitationes, occasiones, et omnia, quæ in peccatum inducere possunt. Unde perfectissima castitas opponitur etiam minimis peccatis carnalibus. Ex quo patet quod peccata, quæ indirecte opponuntur virtuti, non habent maiorem vel minorem gravitatem ex virtute opposita, sed minoribus maxima virtus opponitur, ut dictum est.

Distincte igitur, et directe respondetur ad quæsitum, quod pravitas peccatorum differt secundum dignitatem virtutum, quibus directe opponuntur: non autem secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur indirecte, et ratione extensionis ipsius virtutis.

Et ratio breviter est: quia maximæ virtuti opponitur directe, et principaliter peccatum circa maximum objectum existens, de quo est ipsa virtus. Ex quo objecto, tum virtus, tum vitium dignitatem et gravitatem trahunt. Indirecte autem maximæ virtuti opponuntur etiam minima peccata, ut probatum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur ad minorem, quod ira opponitur abundanti justitiæ, non directe, sed per quamdam extensionem; quatenus, scilicet maxima justitia cohibet, et refrenat iram, ex qua oppositione non desumitur gravitas peccati.

Ad 2. Dicitur, quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia, et ostenditur voluntas proclivior in bonum, vel in malum ex hoc, quod difficultate non vincitur.

Ad 3. Dicitur, quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ, quam spiritualia.

Pro negativa.=Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam spiritualia.

1. Adulterium est gravius peccatum quam furtum. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpæ, quam spiritualia.

Antec. patet: quia Proverb. 6. dicitur. *Non grandis est culpæ, cum quis furatus fuerit: qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.*

Consequentia prob., quia furtum pertinet ad avaritiam quæ est peccatum spirituale. Adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale.

2. Illud peccatum de quo diabolus maxime gaudet est maius. Sed de peccato luxuriæ quod est peccatum carnale, maxime gaudet diabolus. Ergo peccatum carnale est maius, quam spirituale.

Maior patet; quia diabolus de maiori culpa magis gaudet.

Minor prob., quia Augustinus dicit, super Levit. quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ.*

3. *Incontinens concupiscentiæ est turpior, quam incontinens iræ*, ut Phil. di-

cit 7. Ethic. cap. 6. Ergo peccatum carnale est gravius quam spirituale.

Conseq. prob., quia ira est peccatum spirituale secundum Greg. 31. Moral. cap. 31. Concupiscentia vero pertinet ad peccata carnalia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 33. Mor. cap. 11. dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et maioris infamiæ quam spiritualia.

Determinatio.

Conclusio. Peccata spiritualia sunt maioris culpæ, quam carnalia, cæteris paribus.

Declaratur. Hæc conclusio non sic est intelligenda, ut quodlibet peccatum spirituale sit maius quolibet peccato carnali; sic enim falsa esset: nam potest esse aliquod peccatum spirituale, quod sit tantum veniale, puta quod est ex subreptione, et aliquod carnale mortale, ut patet. Sed est intelligenda cæteris paribus, considerata tantum differentia spiritualis et carnalis. Unde peccatum spirituale ex subreptione est maius carnali ex subreptione. Peccatum spirituale ex malitia est maius carnali ex malitia: et sic de aliis.

Prob. triplici ratione; prima desumitur ex parte subjecti, in quo est peccatum, et est: peccata pertinentia ad spiritum graviora sunt, ut sic, quam ea quæ consummantur in delectatione carnis. Sed peccata spiritualia pertinent ad spiritum, carnalia vero consummantur in delectatione carnis. Ergo peccata spiritualia graviora sunt, ut sic, quam carnalia.

Maior prob. Quia spiritus est converti ad Deum et ab eo averti, ad carnalem autem appetitum pertinet principaliter ad corporale bonum converti. Unde peccata spiritualia plus habent de aversione á qua desumitur ratio peccati, quam peccata carnalia.

Vel aliter formatur hæc ratio. Peccata quæ habent plus de aversione á Deo sunt graviora. Sed peccata spiritualia plus habent de aversione, quam peccata carnalia. Ergo peccata spiritualia, ut sic, cæteris paribus graviora sunt quam carnalia.

Maior patet: quia ex aversione procedit ratio culpæ. Unde ubi est maior aversio, ibi est gravius peccatum.

Minor prob., quia peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti et averti á Deo. Peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus ad quem non pertinet principaliter ad bonum spirituale converti. Unde peccatum carnale, ut sic, habet plus de conversione, et propter hoc est maioris adhæsionis.

Secunda ratio desumitur ex parte ejus in quem quis peccat: et est. Peccatum quo peccatur in Deum et proximum, majus est ut sic quam illud per quod peccatur in proprium corpus. Sed peccatis spiritualibus peccatur in Deum et proximum: peccatis vero carnalibus peccatur in proprium corpus. Ergo peccata spiritualia, ut sic, majora sunt carnalibus.

Maior prob., quia corpus proprium est minus ex charitate diligendum, quam Deus et proximus.

Tertia ratio desumitur ex parte motivi ad peccandum: et est. Peccata quæ habent vehementius impulsivum, sunt minora. Sed peccata carnalia habent vehementius impulsivum quam spiritualia. Ergo peccata carnalia sunt minora spiritualibus.

Maior patet, quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto peccatum est minus, ut infra dicetur art. seq.

Minor prob., quia peccata carnalia habent concupiscentiam carnis nobis innatam impellentem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, quod est carnale, sed etiam pertinet ad

peccatum injustitiæ, quod est spirituale, et potest ad avaritiam reduci, ut Glossa dicit super illud ad Ephes, 5. *Omnis fornicator, aut immundus aut avarus*, id est adulter. Unde adulterium est gravius furto, non ratione carnalitatis, sed ratione injustitiæ; et tanto gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod diabolus non solum gaudet de peccato, quia est gravius; sed quia est maximæ adhærentiæ, ex quo difficile homo liberari potest. Illud igitur peccatum de quo diabolus maxime gaudet, est vel gravius, vel magnæ adhærentiæ. Tunc ad minorem dicitur, quod diabolus maxime gaudere dicitur de peccato luxuriæ, quia est maximæ adherentiæ, et difficile potest homo ab eo liberari: *insatiabilis enim est delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit 3. Ethic, cap. 12.

Ad 3. dicitur ad antec. Quod incontinens concupiscentiæ turpior est quam incontinens iræ, non propter majorem peccati gravitatem; sed quia incontinens concupiscentiæ minus participat de ratione. Unde dicitur 3. Ethic. cap. 10. quod *peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis*. Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur, et ideo, ut Gregorius dicit, sunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

Pro negativa.=Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati.

1. Peccatum quod est ex maiori motivo, est minus grave. Sed peccatum quod est ex maiori causa, est ex maiori motivo. Ergo peccatum quod est ex maiori causa, est minus grave, et per consequens gravitas peccatorum non est secundum causas.

Maior patet, quia peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur; est enim tunc peccatum ex infirmitate, quod est levius.

Minor prob., quia maior causa vehementius movet ad peccandum.

2. Quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus ejus peccatum. Ergo gravitas peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

Conseq. prob., quia concupiscentia est generalis quædam causa peccati, ut dicit Glossa super illud ad Rom. 7. *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc.

3. Quanto est maior defectus rationis peccantis, tanto levius est peccatum. Ergo gravitas peccati non est secundum causas.

Antecedens prob., quia qui caret usu rationis, omnino excusatur á peccato.

Conseq. prob., quia defectus rationis est causa peccati, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Multiplicata causa multiplicatur effectus. Ergo ex maiori causa peccati erit peccatum maius.

Determinatio.

Distinctio. Duplex potest esse causa peccati. Una quæ est per se propria et intrinseca peccati causa: aliæ vero sunt causa extrinsecæ, et quasi remotæ.

Causa per se peccati est voluntas quæ comparatur ad actum peccati, ut arbor ad fructum, ut Glossa dicit super illud Matth. 7. *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Causæ extrinsecæ sunt quæ movent vel inducunt voluntatem ad peccandum. Sed hujusmodi causæ sunt in duplici differentia. Quædam inducunt voluntatem ad peccandum secundum naturam voluntatis: quædam vero inducunt voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis: natura enim et ordo voluntatis est ut libere moveatur. Unde id quod libere inclinat voluntatem ad aliquid, movet illam secun-

dum suam naturam; et quæ non movent libere, movent eam præter ordinem suæ naturæ. Quod inclinat voluntatem libere, est finis. Unde finis bonus inclinat ipsam libere secundum judicium rationis in bonum, et malus in malum: est enim finis proprium voluntatis objectum, unde secundum naturam eam movet. Finis igitur malus est causa quasi extrinseca et remota peccati, quatenus movet vel inclinat voluntatem in malum, tamen secundum naturam voluntatis. Causæ vero peccati, quæ inclinant voluntatem præter ordinem ipsius, sunt quæ diminuunt judicium rationis et libertatem voluntatis, et faciunt involuntarium, ut sunt ignorantia, infirmitas, violentia, metus et hujusmodi.

Triplex igitur esse potest causa peccati: propia et per se: et hæc est voluntas extrinseca, movens ad peccatum secundum naturam voluntatis, et hæc est finis malus: et extrisecæ moventes præter voluntatis naturam, et hæ sunt quæ minuunt judicium rationis et libertatem, ut ignorantia, infirmitas, metus, et hujusmodi.

1.ª Conclusio. Gravitas peccati attenditur secundum causam per se, ita quod quanto voluntas peccandi fuerit maior, tanto peccatum est gravius.

Hæc conclusio relinquitur probata ex argumento pro affirmativa.

2.ª Conclusio. Gravitas peccati attenditur ex causa inclinante voluntatem ad peccandum, secundum naturam voluntatis, scilicet ex fine.

Manifestatur, quia gravius peccat ille cujus voluntas intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum.

3.ª Conclusio. Gravitas peccati non attenditur, secundum causas extrinsecas inclinantes voluntatem præter ordinem voluntatis.

Prob. Causæ quæ diminuunt judicium rationis, vel libertatem, non aggravant, sed potius minuunt peccatum. Sed causæ extrinsecæ peccatorum moventes voluntatem præter ordinem voluntatis, diminuunt judicium rationis, ut ignorantia: vel libertatem, ut metus et infirmitas. Ergo hujusmodi causæ potius diminuunt quam aggravent peccatum, in tantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat tertiam conclusionem: infirmitas enim est causa inclinans et movens voluntatem præter suæ naturæ ordinem.

Ad 2. Dicitur quod concupiscentia dupliciter accipitur. Uno modo communiter pro omni appetitu, et sic includit etiam motus voluntatis. Alio modo, ut est quædam passio, de qua superius dictum est.

Et iterum. Concupiscentia quæ est passio, dupliciter potest se habere ad judicium rationis, scilicet antecedenter, ut quando præcedit actum rationis; et consequenter, ut quando sequitur actum rationis. Tunc ad antecedens dicitur quod si sumatur concupiscentia priori modo, scilicet communiter, qui peccat ex majori concupiscentia sic accepta, peccat ex majori voluntate peccandi. Unde tunc est majus peccatum. Si vero accipiatur concupiscentia, ut est passio et ut præcedit judicium rationis, tunc minuit peccatum, quia minuit judicium rationis. Si accipitur concupiscentia quæ est passio, ut sequitur judicium rationis, tunc auget peccatum. Insurgit enim hic maior concupiscentiæ motus, ex hoc quod voluntas ineffrænate tendit in suum objectum.

Ad 3. Dicitur quod illud argumentum procedit de causa peccati, quæ facit involuntarium, quæ minuit peccatum, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum.

1. Quod aggravat peccatum, dat speciem peccato. Sed circumstantia non dat

speciem peccato. Ergo circumstantia non aggravat peccatum.

Minor prob., quia peccatum habet gravitatem ex sua specie.

Minor probatur, quia circumstantia est quoddam accidens.

2. Aut circumstantia est mala, aut non. Sed neutro modo potest aggravare peccatum. Ergo gravitas peccatorum non est ex circumstantia.

Minor prob. Quia circumstantia quæ est mala, ipsa per se causat quamdam speciem mali, si vero non sit mala, non habet unde augeat malum.

3. Quæ consequuntur peccatum ex parte aversionis, non aggravant peccatum. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte aversionis. Ergo circumstantiæ non aggravant peccatum.

Maior prob. Quia malitia peccati est ex parte aversionis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum. Ergo circumstantia aggravat peccatum.

Antec. patet, quia qui peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam ut dicitur 3. Ethic. cap. 1.

Conseq. prob. Quia hoc non esset nisi circumstantia aggravaret peccatum.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Probat. Quod causatur ex circumstantiis, potest ex circumstantiis augeri. Sed peccatum causatur ex defectu circumstantiæ. Ergo peccatum ex circumstantiis potest aggravari.

Maior patet, quia, *unumquodque ex eodem natum est augeri*, ex quo causatur ut Phil. 2. Ethic. cap. 1. et 2. de habitu virtutis dicit

Minor prob., quia ex hoc receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias.

Quot modis contingat peccatum aggravari per circumstantias.

Peccatum potest aggravari per circumstantias tripliciter. Uno modo in quantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc, quod homo accedit ad non suam: si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sic alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius, et secundum hoc alulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati, sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius: sicut etiam ægritudo est gravior, quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in paradoxis, quod *in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit qui in sede ac domo, atque in republica collocavit.* Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo, quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia: sicut accipere alienum constituit peccatum furti: si autem addatur hæc circumstantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius, quamvis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo negatur minor, est enim aliqua circumstantia, quæ dat speciem actui morali. Et ad probationem dicitur quod licet circumstantia sit accidens, tamen potest accipi ut principalis conditio objecti, et tunc dat speciem ut dictum est q. 18. art. 10.

Secundo dicitur ad maiorem, et ad ejus prob., quod sicut bonitas rei non solum

pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex circumstantia. Unde etiam circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare malitiam actus.

Ad 2. Negatur minor. Utroque enim modo circumstantia potest aggravare peccatum. Ad probationem dicitur quod si circumstantia sit mala, non propter hoc oportet ut constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est. Et si non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ, ut etiam dictum est in corpore.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod malitia peccati est ex parte aversionis á regula rationis, quæ debet ordinare actus non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad circumstantias, et ideo aversio á regula rationis fit secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ. Unde ad minorem dicitur quod circumstantiæ sequuntur peccatum etiam secundum aversionem á regula rationis.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

Pro negativa.—Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum.

1. Eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut dictum est q. 20. ar. 5. Sed nocumentum est quidam eventus consequens actum peccati. Ergo nocumentum maius non aggravat peccatum.

2. Si peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum, quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum, vel in seipsum, quod est falsum.

Conseq. prob., quia nocumentum non invenitur, nisi in peccatis, quæ sunt contra proximum. Nam sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo nocere potest. Unde dicitur Job. 35. *Si multiplicatæ fuerint infirmitates tuæ, quid facies contra illum? Homini qui est similis tibi, nocebit impietas tua.*

3. Si peccatum esset gravius propter maius nocumentum sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret, quam homicida: quod est manifeste falsum.

Conseq. prob., quia fornicator inducens mulierem ad peccandum, privat eam vita gratiæ quæ est melior vita corporis quam auffert homicida, et quia tenemur vitam potius corporis perdere, ne amittamus vitam gratiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Sed peccatum augetur, secundum quod diminuit magis integritatem naturæ. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto est maius nocumentum.

Minor prob., quia August. dicit 3. de lib. arb. cap. 14. quod, *quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritas naturarum minuitur.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Nocumentum quod ex peccato procedit, duplex esse potest. Primum est illud, quod peccans infert alteri, ut homicida infert proximo nocumentum, dum privat eum vita, et fur aufert aliena. Alterum est, quod peccans infert sibi ipsi, puta quia incurrit pœnas, ut dum vult alium occidere, ipse etiam est vulneratus ab inimico.

2.ª *Distinctio.* Nocumentum peccati, quod peccans infert alteri, vel sibi ipsi, est duplex. Quoddam quod per se provenit ex peccato, ut ex publica fornicatione sequitur scandalum, quod est nocumentum aliis illatum, et ipsi peccanti sequitur per se reatus pœnæ.

Quoddam quod provenit ex peccato per accidens, ut quando quis ex ebrietate alium interficit, vel dum quis ex nimio coitu infirmatur.

3. *Distinctio.* Nocumentum sive pro-

prium, sive alienum tripliciter potest se habere ad peccantem. Quandoque enim nocumentum, quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum á peccante; sicut cum aliquis operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum scienter his, quæ sunt seminata in agro, licet non in animo nocendi.

Quandoque autem nocumentum nec est prævisum, nec intentum: ut si adulter sit causa ut adultera interficiatur á viro suo, quod non fuit prævisum, nec intentum ab adultero.

Breviter igitur colligendo prædicta omnia, dicimus quod nocumentum peccati est duplex, scilicet quod peccans infert alteri, et quod infert sibi.

Et iterum. Nocumentum, sive quod infertur alteri, sive quod infertur ipsi peccanti, est duplex. Quoddam quod per se sequitur ex peccato; quoddam quod sequitur ex peccato solum per accidens.

Et iterum. Omne nocumentum peccati vel est intentum, et prævisum á peccante; vel est prævisum, sed non intentum; vel nec est prævisum, nec intentum.

1.ª Conclusio. Nocumentum, quod peccans ex peccato infert sibi, et alteri, si sit prævisum et intentum per se, aggravat peccatum directe, et quanto maius est nocumentum, tanto gravius est peccatum.

Prob., quia tunc nocumentum est per se objectum peccati, ex quo peccatum gravatur.

2.ª Conclusio. Nocumentum prævisum, sed non intentum, aggravat peccatum, non per se primo, et directe, sed indirecte.

Manifestatur. Quia ex voluntate male inclinata procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi, vel alteri, quod simpliciter non vellet.

3.ª Conclusio. Nocumentum nec prævisum, nec intentum, si per accidens sequatur ex peccato, non aggravat peccatum directe, sed solum indirecte.

Manifestatur. Quia propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ ex peccato consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala, quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ.

4.ª Conclusio. Nocumenta quæ non sunt intenta nec prævisa, si per se ex peccato sequantur, aggravant peccatum directe.

Prob., quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe tamen per hoc aggravatur peccatum.

5.ª Conclusio. Nocumentum quod peccans per peccatum infert sibi, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum, nec intentum, maius nocumentum non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati.

Manifestatur. Nam si quis currens ad occidendum impingat, et lædat sibi pedem, quæ læsio est nocumentum per accidens, non prævisum, ex peccato proveniens, nec aggravat homicidium, nec sequitur ex maiori gravitate homicidii.

6.ª Conclusio. Si tale nocumentum quod peccans infert sibi per se consequatur ad actum peccati, licet forte non sit prævisum, nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed é converso gravius peccatum inducit maius nocumentum.

Manifestatur. Nam nocumentum, quod consequitur per se ad actum peccati, est pœna inferni. Unde si ista pœna non sit prævisa, nec intenta, non aggravat peccatum peccantis, sed ad maius peccatum sequitur maior pœna. Sicut si infidelis, qui nihil de pœnis inferni scit, committat peccatum homicidii et furti, gravius pu-

nietur pro peccato homicidii quam furti; quia maius peccatum est homicidium quam furtum, et ista maior pœna non aggravat peccatum, sed potius consequitur maiorem peccati gravitatem.

7.ª Conclusio. Nocumentum quod per se consequitur ad actum peccati, si sit prævisum, aggravat peccatum.

Manifestatur. Nam fidelis, qui scit pœnas inferni esse paratas peccantibus, si peccet, gravius peccat ex hoc quod maiores pœnas contemnit, ut peccandi voluntatem impleat. Gravitas tamen hujus nocumenti ex gravitate maioris peccati causatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ut dictum est ibidem, quæst. 20. art. 5. eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad 2. Negatur conseq. Et ratio negationis est, quia supponitur unum falsum, scilicet quod gravitas peccati sit ex solo nocumento illato: hoc enim falsum est, quia quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur. Prima enim peccati radix est inordinatio. Unde gravitas peccati est ex inordinatione, et maior gravitas est ex maiori deordinatione, et in tantum nocumentum aggravat, in quantum facit actum esse magis inordinatum, et quia maior est inordinatio peccati, quo quis in Deum peccat, quam quo peccat in proximum, ideo gravius peccatum est, quo peccatur in Deum, absque eo quod sibi inferat nocumentum quam peccatum, quo proximo quis nocet.

Dicitur secundo etiam negando consequentiam. Ad probationem negatur assumptum, scilicet quod nocumentum non inveniatur nisi in peccatis, quæ sunt contra proximum.

Ad cuius probationem dicitur quod etsi Deo nullus possit nocere, quantum ad ejus substantiam; potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem et violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et violenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt; licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ut liberentur ab aliqua angustia.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod illa ratio non sequitur propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi; fornicator autem provocans mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem: secundo, quia homicida est per se, et sufficiens causa corporalis mortis: spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens; quia nullus spiritualiter moritur, nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur ratione personæ, in quam peccatur.

Pro negativa.=Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur.

1. Ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum, et sanctum, non gravatur peccatum. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non gravat peccatum.

Antec. prob. Peccatum quod est in persona, quæ minus læditur ex illata injuria, non est gravius. Sed vir justus minus ex illata injuria læditur, utpote qui æquanimiter tolerat, quam alii qui ex injuria illata interius scandalizantur. Ergo peccatum quod committitur in virum justum et sanctum, non gravatur ex conditione personæ, sed potius alleviatur.

Conseq. prob., quia si peccatum gravaretur ex conditione personæ, in quam peccatur, hoc maxime esset ex hoc quod aliquis peccat in virum justum et sanctum.

2. Propinquitas personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum. Ergo

conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Conseq. prob., quia si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate, quia sicut Tullius dicit in paradoxis; *in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda, multa peccantur,* quia pater propinquior est servo.

Antec. prob., quia unusquisque maxime est sibi propinquus, et tamen minus peccat, qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam equum alterius, ut Phil. 5. Ethic. c. ult. dicit. Ergo propinquitas personæ, in quam peccatur non aggravat peccatum.

3. Qui facit injuriam personæ ditiori, vel potentiori, non videtur magis peccare, quam qui facit injuriam alicui pauperi. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Antec. prob. Apud Deum secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur, non est acceptio personarum.

Consequ. prob., qnia sicut conditio personæ peccantis, scilicet dignitas vel scientia aggravat peccatum, secundum illud Sap. 6. *Potentes potenter tormenta patientur,* quia scilicet gravius peccatorum. Ita etiam videtur quod si peccaverunt gravaretur ex conditione personæ, in quam peccatur, gravaretur ex potentia, vel scientia personæ, in quam peccatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In sacra Scaptura specialiter vituperatur peccatum, quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur 3. Reg. 19. *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. 7. *Filius contumeliam facit patri; filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum, quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job. 34. *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum aggravatur ex conditione personæ in quam peccatur.

Prob. Ex conditione objecti actus peccati gravatur peccatum. Sed persona in quam peccatur, est quodammodo objectum actus peccati. Ergo ex conditione personæ, in quam peccatur, gravatur peccatum.

Maior prob., quia dictum est art. 3. hujus quæstion. quod gravitas peccati attenditur ex parte objecti.

Quæ sint personæ et personarum conditiones aggravantes peccatum, dum in ipsas peccatur.

Ad sciendum autem quæ sint personæ, et conditiones ipsarum quæ aggravant peccatum in ipsas commissum, oportet considerare quod sicut in dicto tertio articulo dictum est, objectum variat gravitatem peccatorum, quatenus habet rationem finis. Unde tanto peccatum erit gravius, quanto eius objectum habet rationem principalioris finis, ut ibi explicatum est.

Fines autem principales humanorum actuum sunt tres: scilicet Deus ipsemet, homo operans et proximus. Quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus: qui tamen tres fines sunt ad invicem ordinati. Primus est Deus. Secundus est ipse homo operans et tertius et proximus.

Maior igitur, vel minor gravitas peccatorum consideranda est ex parte horum trium. Unde peccatum quod est contra Deum, vel eos qui sunt Deo conjunctiores, erit gravius quam illud quod quis committit contra seipsum, vel proximum. Et iterum peccatum quod quis committit contra seipsum, vel contra, ea quæ sunt sibi magis conjuncta, gravius est quam quod committitur in proximum. Et tandem peccatum quod

in plures proximos committitur, gravius est quam peccatum quod pauciores tangit et offendit.

Et ut apertius singula manifestentur, sigillatim omnia explicanda sunt. Gravitas enim peccati quæ est ex parte Dei, desumitur, vel ex hoc quod quis peccat contra ipsummet Deum, vel contra ea quæ sunt sibi magis conjuncta. Deo autem magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior: ideo *injuria tali personæ illata magis redundat in Deum*, secundum illud Zach. 2. *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.*

Prima igitur gravitas peccati ex parte objecti est ex hoc, quod aliquis peccat in personam magis Deo conjunctam ratione virtutis, vel ratione officii.

Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto gravius aliquis peccat, quanto in magis conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficii, seu quacumque conjunctione peccaverit, quia videtur in seipsum peccare, et pro tanto gravius peccat secundum illud Eccles. 14 *Qui sibi nequam est: cui bonus erit?*

Secunda igitur peccatorum gravitas ex parte objecti est quando quis peccat in seipsum, vel in his quæ sunt sibi ipsi magis conjuncta, ut parentes, cives etc.

Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra personam privatam. Unde specialiter dicitur Exod. 22. *Principi populi tui non maledices.* Et similiter *injuria quæ fit alicui famosæ personæ videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum, et in tribulationem plurimorum redundat.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Ad probationem dicitur ad minorem, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum in se est, turbat eum et interius et exterius, sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ tamen non diminuit peccatum injuriantis.

Ad 2. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod aliquis potest inferre sibi nocumentum dupliciter. Primo in his quæ subsunt dominio suæ voluntatis, ut sunt res possessæ ab eo puta equus prædium, domus, vestes, et similia. Secundo in his quæ non subsunt dominio suæ voluntatis, ut sunt bona naturalia et spiritualia. Si igitur quis inferat sibi nocumentum in his quæ subsunt, dominio suæ voluntatis, minus peccat inferendo sibi nocumentum, quam alieri, puta si quis occidit equum proprium quam alterius: et ratio est quia equus proprius est in sua potestate, non autem equus alterius. Si quis vero inferat sibi nocumentum in his quæ non subsunt dominio suæ voluntatis, magis peccat inferendo sibi, quam alteri nocumentum. Unde magis peccat qui se, quam qui alterum occidit.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit quia redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum.

1. Quanto magis aliquis adhæret Deo, tanto minus ei imputatur peccatum. Ergo ex magnitudine personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Antec. prob. 2. Paralip. c. 30. dicitur: *Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis, quod minus sanctificati sunt.*

Conseq. prob., quia homo maxime redditur magnus ex hoc, quod Deo adhæret, secundum illud Eccles. 25. quam *magnus est, qui invenit sapientiam et scientiam, sed non est super timentem Deum.*

2. Si Deus pro uno peccato magis puniret magnum, quam parvum, sequeretur quod esset acceptor personarum. Sed hoc est falsum, ut dicitur Rom. 2. Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

3. Si ex magnitudine personæ aggravaretur peccatum, sequeretur quod homo magnus ex bono, scilicet ex sua magnitudine, malum reportaret. Sed inconveniens est ut quis ex bono malum reportet. Ergo ex magnitudine personæ peccantis non aggravatur peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isid. libro 2. de sum. bono cap. 18. dicit: *tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.*

Determinatio.

Distinctio. Duplex est peccatum: quoddam est ex subreptione proveniens, propter infirmitatem naturæ; quoddam vero ex deliberatione procedens.

1.ª Conclusio. Peccatum ex subreptione proveniens minus imputatur ei, qui est maior in virtute.

Prob. Quia qui est maior in virtute, minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen infirmitas humana non potest omnino subterfugere.

2.ª Conclusio. Peccata ex deliberatione procedentia tanto magis alicui imputantur, quanto maior est in virtute.

Prob. quadrupliciter. Primo: qui facilius potest resistere peccato, magis peccat, quam qui minus potest resistere. Sed qui sunt maiores, puta in scientia et virtute, magis possunt resistere peccato, quam minores. Ergo maiores magis peccant eadem peccati specie, quam minores.

Maior probatur: quia Luc. 12. dicitur. *Servus sciens voluntatem Domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.*

Secundo prob. Peccatum quod est cum maiori ingratitudine, est maius. Sed peccatum personæ maioris est cum maiori ingratitudine. Ergo peccatum maioris personæ est maius.

Minor prob., quia omne bonum, quo aliquis magnificatur est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando, et quantum ad hoc, quælibet authoritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6. *Potentes potenter tormenta patientur.*

Tertio prob. Peccati actus habet specialem repugnantiam ad magnitudinem personæ. Ergo peccatum maioris personæ est gravius.

Antec. declaratur. Nam si princeps violet justitiam, magis peccat, quia ponitur ipse justitiæ custos, et si sacerdos fornicetur, gravius peccat, quia castitatem vovit.

Quarto prob. Peccatum quod est in malum exemplum, et in scandalum plurimorum est gravius. Sed peccatum maiorum personarum est in malum exemplum, et in scandalum plurimorum. Ergo est gravius.

Minor prob., quia Greg. dicit in Pastorali. par. 1. cap. 2. *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Et iterum, peccata magnarum personarum ad plurium notitiam perveniunt, et ea magis homines indigne ferunt.

Peccata igitur maiorum maiora sunt; propter maiorem virtutem, quam habent ad resistendum; propter maiorem ingratitudinem; propter specialem repugnantiam actus peccati ad eorum statum, et tandem propter malum exemplum, et scandalum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Ad probationem dicitur, quod authoritas illa loquitur de his peccatis, quæ per subreptio-

nem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad 2. Negatur conseq. Deus enim, per hoc quod maiores pro eodem peccato plus punit, non est acceptor personarum; sed justus judex, quia ex hoc, quod maiores sunt peccantes, gravius peccant, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Negatur conseq. Homo enim magnus non reportat incommodum ex bono, scilicet ex sua magitudine et dignitate, sed ex malo usu illius.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 73.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse à scripturis, et Phil. quod peccata omnia non sunt connexa. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Genes. 41. " Dixit ergo Pharao ad Joseph, quia ostendit tibi Deus omnia, quæ locutus es, numquid sapientiorem, et consimilem tui invenire potero? Tu eris super, » etc. Inde enim habetur, quod Pharao fuit et gratus suo conjectori Joseph, et prudens in præeligendo illum aliis omnibus ex præviso judicio ipsius Joseph, et providens bene suorum populorum necessitatibus de proximo futuris constituendo ipsum Joseph super totam Ægyptum, resque omnes pro necessitate, ac opportunitate dispensandas. Constat autem, quod Pharao peccata habebat, cum esset gentilis, seu paganus; et quod gratitudo est virtus, 2. 2. q. 106. a. 1. Item prudentia ibidem q. 47. ar. 4. Item providentia. ibid. q. 49. a. 6. Vitia igitur his opposita pro tanto non erant in Pharaone. Per prædicta itaque scriptura, ceu scholastice loquens ait; peccata non sunt ad invicem connexa. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Joviniani*, ut refert Aug. dicentis, quod peccata omnia sunt paria, et consequenter, quod peccatores omnes in peccatis, et pœnis sunt pares. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari Jo. 19. ut *in arg. cont.* Item á Prov. 6. " Sex sunt, quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus. » Patet enim, quod peccatum esse magis detestabile Deo infert peccati majorem gravitatem. Item á Matth. 11. " Tyro, et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis. » Item á Conc. *Flor.* Plures hæresis prædictæ damnationes vide in 2. 2. ar. nu. 108. 794. Item in veritatibus aureis super totam legem veterem, Exod. 9. concl. 6. et Lev. 4. concl. 1. et Num. 15. concl. 6. et Deut. 29. concl. 5 *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, quod peccatorum gravitas variatur secundum objecta. Ut 1. Reg. 2. " Si peccavertt vir in virum, placari ei potest Deus: si autem in Deum peccaverit vir, quis orabit pro eo? » Ecce enim hic *duo* objecta, scilicet *Deus*, et *vir*: secundum quorum considerationem, ut ad literam patet, unum peccatum altero gravius judicatur. Vide q. 2. art. 4. Insinuatur item Genes. 9. " quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius. » Et Exod. 22. " Si quis furatus fuerit bovem, etc. quinque boves pro uno bove restituet. » Ex diversitate enim objectorum, scilicet humani sanguinis, et rei exterioris, puta bovis, judicatur gravitas punitionis major, vel minor fienda: et consequenter gravitas peccati, secundum illud Deute. 25. " pro mensura peccati erit et plagarum modus. » *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Ecclesia, et Philosopho esse insinuatum, quod gravitas peccati differt, et non differt, secundum dignitatem virtutum. A Phil. quidem, quod differat, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, quod non differat: ut per hoc, quod de Job, qui

erat virtute maxima prædituſ, ſecundum *cap.* 1. 2. utpote ſimplex, rectus, timens Deum, recedens á malo, et adhuc retinens innocentiam, dicitur cap. 1. " In omnibus his non peccavit labiis ſuis, » et cap. 31. " pepigi fœdus cum oculis meis, ut non cogitarem quidem de virgine, » et cap. 42. " non eſtis locuti rectum coram me, ſicut ſervus meus Job. » Ex his enim omnibus patet, quod maxima virtus ipsius Job, eo, quod eſſet maxima, extendebatur ad cohibitionem etiam minimoru mpeccatorum, puta, oris, et cordis, immo et occaſionum peccandi, puta oculorum. Item per hoc, quod præcepta magna evangelica, ideo vocantur Matth. 5. *mandata minima*, quia ad cohibitionem etiam minimorum peccatorum, puta irascendi, extenduntur. Ab eccleſia autem insinuatur idipsum, ſcilicet quod non differat ſecundum, etc. ut per hoc, quod de Joanne Baptiſta, qui fuit Luc. 1. " repletus Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suæ, » canit dicens eidem in hymno. " Antra deſerti teneris sub annis, civium turmas fugiens, petisti; ne levi saltem maculare vitam famine posses. » His enim verbis teſtificatur, quod B. Joannes ideo petiit deſertum, ibi vivere volens : ne famine idest locutione, levi macularetur, hoc est, ut etiam peccata venialia specialiter linguæ, quantum sibi possibile erat, solicite evitaret. Prædictis ergo tam ſcripturæ, quam Eccleſiæ ſententiis, si ſcholastice in proposito loquamur, dicitur : Majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á ſcripturis, et *Greg.* fuisse insinuatum, quod spiritualia peccata sunt gravioris culpæ, quam carnalia. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero, ut Thren. 4. " Major est effecta iniquitas populi mei peccato Sodomorum. » Et Luc. 10. " Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati. » Patet enim, quod peccatum Sodomorum inter peccata carnalia pessimum erat, utpote contra naturam, *Gen.* 13. 19. Si ergo spiritualia peccata, de quibus auctoritates prædictæ loquuntur, sunt graviora peccatis Sodomiticis: utique per hoc ſcriptura á fortiori demonstravit articul. conclusio. intentum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á ſcripturis, et Eccleſia insinuatum fuisse, quod gravitas peccatorum attenditur secundum peccati causam. A ſcripturis quidem, ut ab oppositis Tob. 12 " quando sepeliebas mortuos, et derelinquebas prandium tuum, et mortuos abscondebas per diem in domo tua, et nocte sepeliebas eos; ego obtuli orationem tuam coram Domino. » Per hoc enim quod actus virtuosus Tobiæ, quo sepeliebat mortuos, commendatur vade ex causa, unde procedebat; scilicet ex voluntate, ita, quod, quanto voluntas iln hoc opere fuit ardentior, tanto magis commendatur actus ille, per hoc, inquam, velut per oppositum, datur intelligi, quod actus vitiosus est valde vituperandus ex causa sua idest voluntate: ita, ut, quanto voluntas in opere illo est ardentior, vel minus ardens, tanto magis vel minus, sit vituperabilis actus ipse vitiosus, idest peccatum. Et hoc est, ut patet consideranti, gravitatem peccati attendi secundum causam suam. Expende Tobiæ prædictum textum, et videbis, quæ dico. Quare de sepelitione mortuorum, quod erat opus virtuosum, non sat est Angelo meminisse, nisi etiam de prandii derelictione, de eorum per diem absconsione, et nocturna sepultura mentionem faciat? Quia hinc vult omnes intelligere: voluntatem Tobiæ ardentiorem fuisse ad sepeliendos mortuos, quam ad prandendum, quam ad vitam propriam á persecutione tyrannica totalitere vitandum. Vix enim effugerat mortem sibi á tyranno Sennacherib propter hoc virtuosum opus intentatam c. 1. et nihilominus á tali bono opere, etiam cum discrimine novæ persecutionis c. 2. non cessabat: id, quod ardentissimam ejus in hoc voluntatem aperte declarat. Sed tamen, ne Deum tentare videretur non declinando, quantum cum opere illo poterat, persecutionem sui: ideo mortuos in domo sua per diem absconsos sepeliebat de nocte. Hanc ob rem significandam mentio facta est ab ipso Raphaele de absconsione mortuorum, et de sepelitione nocturna. Ab Eccleſia vero insinuatur idipsum, tamquam ab oppositis, per hoc, quod in collecta Domin. 24. post oct. Trin. dicit: " Ut divini operis fructum propen-

sius exequentes pietatis tuæ remedia majora percipiant. » Ex hoc enim quod monstrat meritum boni operis attendi valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas operantis illud est propensior, vel minus propensa, idest ad illud operandum inflammatior, vel minus inflammata, ex hoc, inquam, ceu ex opposito commonstrat, quod demeritum, idest gravitas pravi operis, idest peccati attendi debet valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas peccantis est ad illud magis, vel minus propensa, idest inflammata. Porro de auctoritate Ecclesiæ, quantum in his, aliisque rebus, valeat; vide 2. 2. q. 10. art. 12. corp. princ. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, Concil. et Phil. quod circumstantia aggravat peccatum. A Phil. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi nota vim in ly " hoc autem non esset, nisi aliqua alia circumstantia aggravaret peccatum. » A scripturis vero per hoc, quod dicitur 3. Reg. 2. " Quod Joab occidit, et effudit sanguinem belli in pace; et posuit cruorem belli in baltheo suo, qui erat circa lumbos ejus, et in calceamento suo, quod erat in pedibus ejus. » Ac si dicat. Occidit eos, quando non debuit (Hoc est: effundere sanguinem belli in pace) et secundum quod non debuit, id est proditorie; hoc est ly *posuit cruorem in baltheo*, etc. Ex his autem circumstantiis aggravari peccatum ipsius Joab, intendit ibi David ostendere. Item Heb. 12. " deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum. » Id est. Deponentes peccatum cum omnibus ejus circumstantiis ponderosis, idest aggravantibus. A Concil. Trident. autem sess. 14. cap. 5. " Eas circumstantias in confessione explicandas, quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint. » Porro tex. corp. dixit ly *circumstantia transfert in aliud genus peccati*, quod explicat Concil. per ly *speciem peccati mutant*. De circumstantiis aggravantibus, si plura vis, vide Additio. q. 6. ar. 2. et q. 7. ar. 2 cum Eluc. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Aug. esse insinuatum, quod peccatum augetur secundum majus nocumentum. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur, 2. Reg. 12. " Uriam Ethæum percussisti gladio, et uxorem illius accepisti in uxorem tibi, etc. Quoniam blasphemare fecisti inimicos nomen Domini: propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur. » Patet enim hic, quod Nathan volens monstrare ipsi David gravitatem peccatorum ejus adducit nocumenta ex peccatis illius secuta: puta ablationem et vitæ, et uxoris, ab Uria, nec non scandulum populis datum usque ad blasphemiam nominis Domini excrescens. Nota pro applicatione ad tex. conclusionis, quod horum nocumentorum David *primum* fuit prævisum, et intentum, scilicet nocumentum occisionis Uriæ: *secundum* fuit prævisum, sed forte non intentum, scilicet adulterii cum uxore Uriæ, et acceptionis ejusdem pro uxore sua: *tertium* non fuit intentum, immo nec forsan prævisum, sed tamen ad actum peccati regis per se consequens, scilicet scandali gravis, et universalis. Scandalizantur siquidem populi, etiam exteri, visis, vel auditis peccatis principum, et scandalo tam gravi, ut in scelera magna, puta blasphemiam Domini, aperte prorumpant: juxta illud Isa. 52. « dominatores ejus inique agunt, et jugiter tota die nomen meum blasphematur. » Ac si ergo dixerit Nathan ad regem David. Peccata tua ex nocumentis magnis, quæ inde et prævisa, et intenta, et præter intentionem per se sunt consecuta, gravitatem magnam sibiipsis proportionaliter correspondentem contraxerunt. Ubi etiam patet, quam verissimum, maxime de peccatis superiorum, sit illud Matth. 19. *Veh mundo á scandalis*, ex quo blasphemiæ inferiorum, seu etiam aliorum, exinde occasionatæ, una cum pœnis ibi debitis, imputantur superioribus ipsis: ut non absque causa dictum fuisse appareat Sap. 6. « judicium durissimum in his, qui præsunt, fiet, et potentes potenter tormenta patientur, » sicut de David patet legenti totum contextum, 2. *Reg.* 12, *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, quod peccatum aggravatur ex conditione personæ, in quam peccatur. Ut de singulis per conclu. 3. 4. 5. explicatis dicitur secundum scripturam *in arg. cont.* Quorum veritatem profundius etiam intelliges, si in talibus injuriis implicari videris ingratitudinem, quod scilicet, quibus honor magis, vel minus debetur, iisdem injuria infertur: Id, quod est reddere mala pro bonis, et ideo mirum in modum juvat ad declarandum præsens intentum. Vide igitur de ingratitudine, pro quanto opus est, 2. 2. quæst. 107. art. 2. 3. et de derisione, ibi. quæst. 75. art. 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc..

Ex art. 10. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, Hieronymo, et Isidoro; quod peccatum aggravatur secundum magnitudinem personæ peccantis. Ab Isidoro quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Sap. 6. "judicium durissimum in his, qui præsunt, fiet: exiguo autem conceditur misericordia. » In tantum enim contra aliquem judicium magis, vel minus durum fit; in quantum ille magis, vel minus peccat: quoniam *judicium Dei est secundum veritatem* Roman. 2. hoc est, judicat de singulis secundum opera ipsorum *Apocal.* 20 Ac si ergo dictum sit *Sapient.* 6. peccata graviora sunt majorum, quam minorum, cæteris paribus, idest considerata solum magnitudine personæ. A B. Hieronymo vero idem, et quidem abundanter, insinuatur per hoc, quod dicit; " Nugæ in ore laici nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ. » Sive enim ab eo per exaggerationem, sive per occasionem dictum hoc fuisse dicas; ut exponit Div. Thomas in quæstionib. disput. de malo, quæst. 2. ar. 8. ad 5. nihilominus præmissum apparet intentum. Nam, si per exaggerationem, scilicet præ intima consideratione sanctitatis, quam correspondenter ad suam dignitatem sacerdos habere debet, hoc dixit: utique, sic loquendo, abundanter monstravit, quod magnitudo personæ peccantis valde facit ad aggravandum peccatum. Sin autem per occasionem, scilicet volens ostendere, nugas sacerdotum esse tam scandalizativas laicorum, ut inde occasionaliter moveantur ad blasphemandum, hoc intelligi voluit procul dubio, subindicavit ad plenum illud idem, quod nunc dicebatur. Si enim peccata sacerdotum de genere suo venialia occasio fiunt laicis blasphemandi dicentibus, si tantæ dignitatis personæ, quibus ideo tanta sanctitas convenire deberet, sic passim venialiter (ut ajunt) peccant: non est tam magnum, et indecens nobis laicis ad tantam sanctitatem non obligatis, si mortalia quædam fecerimus. Constat utique ex hoc, quod ratione scandali magni majora sunt peccata majorum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUARTA,

DE SUBJECTO PECCATORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum voluntas possit esse subjectum peccati.

Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subjectum.

Tertio, utrum sensualitas possit esse subjectum peccati.

Quarto, utrum possit esse subjectum peccati mortalis.

Quinto, utrum ratio possit esse subjectum peccati.

Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa sit in ratione inferiori, sicut in subjecto.

Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione, sicut in subjecto.

Octavo, utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis.

Nono, utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis.

Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit objectum peccati.

Pro negativa.=Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati.

1. Malum non est in voluntate, sicut in subjecto. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non est in voluntate, ut in subjecto.

Maior prob., quia *malum est præter voluntatem et intentionem*, ut Dion. 4. c. de div. nom. dicit.

2. In voluntate non potest esse peccatum, ex hoc quod ipsa vult apparens bonum, quod non est vere bonum. Ergo voluntas non est subjectum peccati.

Antec. prob., quia voluntatem velle, quod non est vere bonum, non pertinet ad defectum voluntatis, sed potius pertinere videtur ad effectum apprehensivæ virtutis, quæ proponit voluntati apparens bonum, quasi verum bonum.

Conseq. prob., quia voluntas est boni, vel apparentis boni: ex hoc autem quod vult bonum, non potest peccare. Ergo si non peccat ex hoc quod vult apparens bonum, nullo modo in ipsa potest esse peccatum.

3. Causa efficiens peccati non potest esse peccati subjectum. Sed voluntas est causa efficiens peccati. Ergo voluntas non est subjectum peccati.

Maior prob., quia *causa efficiens et materialis non incidunt in idem numero*, ut dicitur 2. Phys. tex. 70.

Minor prob., quia prima causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit lib. de duab. animab. c. 10.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. lib. 1. retract. c. 9. dicit: *voluntas est, qua peccatur, et recte vivitur.*

Determinatio.

Conclusio. Peccatum est in voluntate, sicut in subjecto.

Prob. Actus, qui est á voluntate effective productus est in voluntate, sicut in subjecto. Sed peccatum est actus á voluntate productus. Ergo actus peccati est in voluntate, sicut in subjecto.

Maior prob. Actus immanentes sunt in potentia á qua effective producuntur, sicut in subjecto. Sed actus peccati, sicut etiam omnes actus morales, sive boni, sive mali, non sunt actus immanentes. Ergo actus peccati, sive quicumque alius actus moralis, sive bonus, sive malus, est in potentia, á qua effective producitur, sicut in subjecto.

Maior simul cum minori hujus prob. ex differentia quæ est inter actus immanentes, et transeuntes. Peccatum enim est quidam actus, ut dictum est supra quæst. 71. art. 1. et 6. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere, et secare: et hujusmodi actus habent pro materia, et subjecto id, in quo transit actio, sicut Phil. dicit 3. Phys. tex. 18. quod *motus est actus mobilis á movente*. Quidam vero actus sunt, non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tales sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum, oportet ut sint sicut in subjecto, in potentia, quæ est principium actus.

Minor prob. Actus voluntarii sunt á voluntate, ut á principio. Sed actus morales, sive virtutum, sive peccatorum sunt voluntarii, ut dictum est quæst. 1. art. 1. et quæst. 18. art. 6. Ergo actus morales, sive virtutum, sive peccatorum sunt á voluntate, ut á principio effectivo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod malum dicitur esse

præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali, sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum, et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad 2. Negatur anteced. Ad probationem negatur assumptum. Defectus enim apprehensivæ virtutis, quæ est peccati principium, est á voluntate, quia virtus apprehensiva subjacet voluntati. Si enim defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum, nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute sicut patet in his, qui habent ignorantiam invincibilem, et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutes subjacens voluntati, deputetur in peccatum.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia, cujus contrarium est in voluntate, unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Urum sola voluntas sit subjectum peccati.

Pro affirmativa.=Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati.

1. Sola voluntate peccatur, ut Aug. dicit lib. de duab. anib. c. 10. Ergo peccatum est in voluntate, ut in subjecto.

Conseq. prob., quia peccatum est tamquam in subjecto, in potentia qua peccatur.

2. Malum quod est contra rationem, est in sola voluntate sicut in subjecto. Sed peccatum est malum contra rationem. Ergo peccatum est in sola voluntate, sicut in subjecto.

Maior prob. Quia malum et bonum ad rationem pertinens, est objectum solius voluntatis. Unde in sola voluntate erit: sicut in subjecto omnis actus virtutis, et vitii.

3. Actus voluntarius est solum in voluntate, sicut in subjecto. Sed peccatum est actus voluntarius. Ergo peccatum est in sola voluntate, sicut in subjecto.

Maior prob., quia actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi in quantum illæ vires moventur á voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc, ut sint subjectum peccati, quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati, quod tamen est falsum.

Minor prob., quia Aug. lib. 3. de lib. arb. c. 17. dicit: quod *peccatum adeo est voluntarium, quod si non esset voluntarium, non esset peccatum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentiæ, quæ possunt esse subjectum virtutis, posunt etiam esse subjectum peccatorum. Sed aliæ vires, præter voluntatem, possunt esse subjectum virtutis, ut probatum est quæst. 56. Ergo alia vires á voluntate possunt esse subjectum peccatorum.

Maior prob. Contraria sunt circa idem. Sed peccatum contrariatur virtuti. Ergo peccatum habet fieri in subjecto virtutum.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ, quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem.

Prob. Omne quod est principium actus voluntarii, potest esse subjectum peccati. At non solum voluntas, sed etiam aliæ vires, possunt esse principium actus voluntarii. Ergo non solum voluntas, sed etiam omnes aliæ viræ, quæ possunt moveri ad suos actus, vel reprimi per voluntatem, possunt esse subjectum peccati.

Maior patet; quia peccatum est actus voluntarius, ut dictum est art. præced.

Minor prob., quia actus voluntarii di-

cuntur, non solum qui eliciuntur á voluntate, sed etiam, qui ab ea imperantur, ut dictum est quæst. 6. art. 4.

2.ª Conclusio: Aliæ potentiæ, quarum actus imperantur á voluntate, possunt esse subjectum habituum virtutum et vitiorum.

Prob. Potentiæ, quæ sunt subjectum actus virtutis, vel vitii, sunt etiam subjectum habituum virtutis, vel vitii. Sed aliæ potentiæ á voluntate, quarum actus á voluntate, imperantur sunt subjectum actus peccati, vel virtutis, ut dictum est. Ergo hujusmodi potentiæ possunt etiam esse subjectum habituum bonorum, vel malorum.

Maior prob., quia idem est subjectum actus, et habitus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod sola voluntate peccatur, sicut primo movente. Unde peccata omnia sunt á voluntate, sicut primo movente. Aliis tamen potentiis peccatur, sicut á voluntate motis, ut dictum est, et propterea possunt esse subjectum peccati.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum ratione cujus potest in eis esse, et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant de voluntate et ratione.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod actus aliarum potentiarum dicuntur voluntarii, quatenus ipsæ moventur á voluntate, et negatur quod hoc non sufficiat. Ad cujus probationem dicitur, quod non est eadem ratio de actibus membrorum corporis, et de actibus potentiarum appetitivarum interiorum. Membra enim corporis non sunt principia actuum; sed solum organa. Unde et comparantur ad animam moventem, sicut servus, qui agitur, et non agit. Potentiæ autem appetivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo, et aguntur, ut patet per id, quod dicitur 1. Politic. c. 3. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii, et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum.

1. In potentia, quæ est communis nobis et brutis, non potest esse peccatum. Sed sensualitas est communis nobis, et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

Maior prob., quia peccatum est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur.

2. Homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

Antec. prob., quia sensualitas est perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus. Unde et per serpentem significatur, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 12. et 13.

Conseq. probat. Quia *nullus peccat in eo, quod vitare non potest*, ut August. dicit libro 3. de lib. arb. cap. 18.

3. Motus, qui est sine deliberatione, non imputatur homini ad peccatum. Sed motus sensualitatis est sine deliberatione. Ergo motus sensualitatis non potest imputari homini ad peccatum.

Maior prob. Quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed quod sine deliberatione rationis fit, ipse homo non facit. Ergo quod fit sine deliberatione rationis, non imputatur ad peccatum.

Minor hujus prob., quia *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut dicitur 9. Ethic. c. 8.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Rom. 7. dicitur: *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*: quod exponit August. de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Determinatio.

Conclusio. In sensualitate potest esse peccatum.

Prob. In potentia, cujus actus potest esse voluntarius, et inordinatus, potest esse peccatum, ut dictum est art. præced. Sed sensualitatis actus potest esse voluntarius, et inordinatus. Ergo in sensualitate potest esse peccatum.

Maior patet. Quia in hoc consistit ratio peccati, ut sit actus voluntarius, et inordinatus.

Minor prob., quia sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est á voluntate moveri. Unde quando movetur contra ordinem rationis, inordinatum habet motum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Etsi enim aliquæ vires sensitivæ partis sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam, ex hoc quod rationi conjunguntur; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in prima parte, quæst. 78. art. 4. dictum est, et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet in quantum natus est obedire rationi, et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, et per consequens subjectum peccati. Unde ad probationem maioris dicitur, quod homo etiam ex actibus sensualitatis laudatur et vituperatur, quatenus sunt voluntarii.

Ad 2. Dicitur quod hominem non posse vitare inordinatos sensualitatis motus, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut non possit vitare omnes; alio modo ut non possit vitare singulos. A antecedens tunc dicitur quod homo non potest vitare omnes, potest tamen vitare singulos. Potest enim voluntas reprimere singulos sensualitatis motus, si præsentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Non potest vitare omnes, quia dum homo cogitationem ad alia divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus consurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam á delectationibus carnis, volens vitare concupiscentiæ motus, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Si igitur antecedens intelligatur, quod homo non possit vitare omnes, conceditur; sed negatur consequentia, et ad probationem dicitur quod nullus peccat in eo, quod omnino vitare non potest, si autem solum aliquo modo vitare non potest, et aliquo alio modo vitare possit, non vitando peccat.

Si vero antecedens intelligatur quod homo non possit vitare singulos, negatur: ad cujus probationem dicitur quod corruptio sensualitatis intelligenda est quantum ad fomitem, quia scilicet ex se semper ad malum inclinat, tamen potest reprimi per rationabilem voluntatem quoad singulos actus, licet non quoad omnes; facit enim corruptio sensualitatis prædicta, ut homo non possit vitare omnes ejus inordinatos motus; non tamen, ut non possit vitare singulos. Quamdiu igitur in hac vita mortali vivimus, sensualitas est perpetuæ corruptionis, quantum ad fomitem, quia etsi tollatur peccatum originale actu, remanet tamen reatus, qui est ipsa inordinata inclinatio formitis; cui tamen potest per voluntatem resisti in singulis; et si hoc non fiat, habent ejus motus rationempeccati.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem quod illud, quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde

non est perfecte actus humanus: et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis, vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis, rationem præveniens, est peccatum veniale, quod est quoddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum morale.

Pro affirmativa. — Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale.

1. In potentia, circa cuius objecta contingit peccare mortaliter, potest esse peccatum mortale. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale.

Maior prob., quia actus potentiæ ex objecto cognoscitur.

Minor prob., quia circa delectabilia carnis, quæ sunt objecta sensualitatis, contingit peccare mortaliter.

2. In potentia, in qua possunt esse virtutes, potest etiam esse peccatum. Sed in sensualitate possunt esse virtutes. Ergo in sensualitate possunt etiam esse peccata.

Maior prob., quia contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtutes et vitia sunt contraria. Ergo in eo, in quo potest esse virtus, potest etiam esse peccatum.

Minor prob., quia temperantia et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut dicitur 3. Ethic. cap. 10.

3. In potentia, in qua potest esse dispositio ad peccatum mortale, potest etiam esse ipsum peccatum mortale. Sed in sensualitate potest esse dispositio ad peccatum mortale. Ergo in sensualitate potest esse etiam peccatum mortale.

Maior patet, quia dispositio et habitus sunt in eodem.

Minor prob. Ubi est peccatum veniale, est dispositio ad mortale. Sed in sensualitate potest esse peccatum veniale, ut dictum est. Ergo insensualitate est dispositio ad mortale.

Maior huius prob., quia peccatum veniale est dispositio ad mortale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum quod potest esse etiam in his, qui sunt in gratia, non est mortale sed veniale tantum. Sed *inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest esse etiam in his qui sunt in gratia,* ut August. lib. 1. retrac. cap. 13. et 15. dicit. Ergo inordinatus concupiscentiæ motus non est mortale peccatum.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Prob. In ea solum potentia potest esse mortale peccatum, cuius est deordinare ab ultimo fine. Sed rationis, et non sensualitatis est deordinare ab ultimo fine. Ergo in ratione, et non in sensualitate potest esse peccatum mortale.

Maior prob., quia peccatum mortale est ex inordinatione ab ultimo fine. Et hoc manifestatur, quia sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat coporalem mortem: ita etiam inordinatio corrumpens principium vitæ spiritualis, quod est ultimus finis, causat mortem spiritualem, ut dictum est quæstione 72. articulo 5.

Minor prob., quia inordinatio á fine non est nisi ejus, cujus est ordinare ad finem. Sed rationis, et non sensualitatis est ordinare in finem. Ergo rationis tantum est inordinatio á fine.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad hoc enim ut in aliqua potentia possit esse peccatum mortale, non sufficit ut circa ejus objectum contingat mortaliter peccare; sed necesse est ut circa tale objectum contingat mortaliter peccare, per actum ipsius potentiæ cujus est objectum. Circa objecta sensualitatis, non contingit peccare mortaliter per actum sensualitatis ut sic, quia sensualitatis non est ordinare

in finem; sed per actus rationis, cujus est ordinare in finem, et ab eo deordinare. Unde actus sensualitatis potest quidem concurrere ad peccatum mortale, sed esse peccatum mortale non potest.

Vel dicitur ad minor., quod objecta sensualitatis dupliciter considerari possunt. Uno modo, ut sunt objecta sensualitatis præcise, absque aliquo ordine ad rationem. Alio modo, ut habent ordinem ad rationem. Si primo modo considerentur, non contingit peccare mortaliter circa ipsa, ratione dicta, quia scilicet actus sensualitatis, ut sic, circa talia objecta non habent deordinationem ab ultimo fine. Si vero secundo modo considerentur, sic contingit circa ipsa peccare, non quidem per actus sensualitatis, ut sic, sed per actus rationis deordinantis actus sensualitatis ab ultimo fine.

Ad 2. Negatur minor. In sensualitate enim virtutes esse non possunt: et ratio est, quia actus virtutis non perficitur per id, quod est sensualitatis tantum, sed magis per id, quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere, non enim est actus virtutis moralis sine electione. Unde semper cum actus virtutis moralis, qui perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, qui perficit vim rationalem: et eadem ratio est de peccato, quod non perficitur ex actu virtutis appetitivæ, sed rationalis. Ad probationem dicitur quod temperantia, et fortitudo dicuntur irrationabilium partium, quatenus sunt circa ea, quæ sunt communia nobis et brutis; ut dicitur 3. Eth. lect. 19. tamen non habent rationem virtutum, nisi per opus rationis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur quod dispositio tripliciter se habet ad id, cujus est dispositio. Quandoque enim dispositio est idem, cum eo, cujus est dispositio, et est in eodem, sicut est scientia inchoata, cum scientia perfecta. Scientia enim inchoata, est eadem et in eodem cum scientia perfecta. Quandoque est in eodem, sed non idem: sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero, nec est idem, nec in eodem, sicut est in his, quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur ad aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam; et tamen bonitas imaginationis, et scientia non sunt idem, nec in eadem potentia. Nam bonitas imaginationis est in imaginativa, et scientia in intellectu, et et hoc modo veniale est dispositio ad mortale, et propterea stat ut veniale sit dispositio ad mortale, et tamen veniale sit in sensualitate, et mortale in ratione. Ad formam igitur negatur minor de dispositione tertio modo accepta, qualis dispositio est veniale, respectu mortalis. Ad probationem dicitur quod non quælibet dispositio est in eodem subjecto cum suo habitu, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non possit esse in ratione.

1. In potentia, cuius defectus non est peccatum sed magis excusat peccatum, non potest esse peccatum. Sed defectus rationis non solum non est peccatum, sed magis excusat á peccato. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

Maior patet, quia cujuslibet potentiæ peccatum est aliquis defectus illius.

Minor prob., quia excusatur aliquis á peccato propter ignorantiam.

2. In potentia, quæ præcedit voluntatem, non est peccatum. Sed ratio præcedit voluntatem. Ergo in ratione non est peccatum.

Maior prob., quia primum subjectum peccati est voluntas.

Minor prob., quia ratio est directiva voluntatis.

3. Peccatum non potest esse nisi circa ea, quæ sunt in potestate nostra. Sed defectus, vel perfectio rationis non sunt in potestate nostra. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

Minor prob., quia quidam sunt natu-

raliter ratione deficientes, vel ratione solertes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus lib. 12. de Trin. capitulo 12. Dicit quod peccatum est in ratione superiori, et inferiori.

Determinatio.

Distinctio. Ratio habet duplicem actum. Unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere verum. Alium autem habet actum, in quantum est directiva aliarum virium.

Sub aliis verbis. Actus rationis est duplex. Primus quo cognoscit verum. Secundus quo dirigit alias potentias. Et quia peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, ut dictum est art. 1. 2. et 3. hujus quæst. ideo in ratione esse peccatum dupliciter potest intelligi. Uno modo, respectu actus, quo cognoscit verum. Alio modo respectu actus, quo alias potentias dirigit.

Conclusio. In ratione contingit esse peccatum, tum respectu actus, quo cognoscit verum, tum respectu actus, quo aliarum potentiarum actus dirigit.

Manifestatur quoad utramque partem. Et primo quidem, contingit esse peccatum in ratione, in quantum errat in cogitatione veri, non quidem semper hujusmodi error imputatur ei ad peccatum sed solum quando habet ignorantiam, et errorem circa id, quod potest, et debet scire: si enim erret circa id quod non potest scire, vel non debet scire, non imputatur rationi ad peccatum. Secundo vero, contingit esse peccatum in ratione respectu actus, quo alias potentias dirigit, et hoc est quando inordinatos actus inferiorum virium, vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod defectus rationis potest esse duplex, scilicet respectu actus quo cognoscit verum, vel respectu actus, quo alias potentias dirigit. Tunc ad minorem dicitur, quod si sermo sit defectu rationis respectu actus, quo cognoscit verum, talis defectus aliquando excusat, et aliquando non excusat. Si enim erret ratio circa id quod non debet, nec potest scire, talis ignorantia excusat, ut dictum est in corpore. Si autem error sit circa ea, quæ tenetur, et potest scire, non excusat á peccato. Si autem in minori sermo sit de defectu directionis aliarum virium, numquam excusatur ratio á peccato, quia huic defectui potest per proprium actum occurrere. Breviter igitur respondendo, negatur minor. Defectus enim rationis non semper excusat. Ad probationem dicitur quod ignorantia non semper excusat; sed solum quando est circa ea, quæ quis non debet, vel non tenetur scire, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis, et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet, et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem. Unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius, et secundum hoc in ratione invenitur peccatum: vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod quando actus rationis non sunt in potestate nostra, ut est quando quis non potest verum cognoscere, ut in furiosis accidit, vel non debet, tunc non est peccatum in ratione, nec ei imputatur talis error ad peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione.

1. Motus appetitivæ virtutis non est in ratione. Sed delectatio importat mo-

tum appetitivæ virtutis, ut dictum est quæst. 31. art. 1. Ergo peccatum morosæ delectationis non est in ratione.

Maior prob., quia vis appetitiva distinguitur á ratione, quæ est vis apprehensiva.

2. Actus qui est circa bona sensibilia, et non circa bona rationis, non est in ratione. Sed delectatio morosa quandoque est circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

Maior prob., quia ex objectis cognoscitur ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum.

3. Diuturnitas temporis non est ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Sed morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 12. de Trin. cap. 12. dicit: quod *consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit*: per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum morosæ delectationis dicitur esse in ratione.

Prob. Contingit rationem deficere in directione interiorum passionum, sicut etiam exteriorum actionum humanarum. Ergo in ratione contingit esse peccatum morosæ delectationis.

Conseq. prob., quia ut dictum est art. præced. peccatum contingit esse in ratione uno modo quatenus est directiva humanorum actuum, et quia ratio non solum est directiva actuum exteriorum, sed etiam interiorum; ideo sicut est peccatum in ratione, quando deficit á directione actuum exteriorum; ita contingit esse peccatum in ea, quando deficit á directione actuum interiorum, qui sunt passionum motus.

Antec. manifestatur. Dupliciter enim potest ratio deficere in directione interiorum passionum. Uno modo, quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis postquam animadvertit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilhominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit, et hoc est peccatum morosæ delectationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod motus delectationis est á ratione, et appetitu, á ratione sicut á primo motivo, ab appetitu sicut á proximo principio, et quia actus immanentes sunt in suis principiis, sicut in subjecto, et cum actus delectationis sit immanens, sequitur quod delectatio sit in ratione, sicut in primo motivo, et in appetitu sicut in proximo principio.

Ad 2. Negatur maior. Ratio enim, licet actum proprium, elicitum, quo scilicet cognoscit verum, habeat semper circa proprium objectum; tamen actus, quo dirigit, est etiam circa objecta aliarum virium, quæ per rationem dirigi possunt, et secundum hoc delectatio de sensibilibus est etiam in ratione. Ad probationem dicitur, quod objecta virium, quæ dirigi possunt á ratione, pertinent etiam quodammodo ad ipsam rationem, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, ut sic; sed ex eo, quod ratio deliberans, circa eam immoratur, nec eam expellit, *tenens et volvens libenter, quæ statim ut attingerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit lib. 12. de Trin. cap. 12.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Pro negativa.—Videtur quod peccatum consensus in actum, non sit in ratione superiori.

1. Actus appetitivæ virtutis non est in ratione. Sed consentire est actus appetitivæ virtutis, ut dictum est quæst. 15. art. 1. Ergo consensus in actum, non est in ratione.

Maior prob., quia ratio est vis apprehensiva, et non appetitiva.

2. Quandoque consentitur in actum, non consultis rationibus æternis. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

Antec. prob., quia non semper homo cogitat de rebus divinis, dum consentit in aliquem actum.

Conseq. prob., quia *ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis, et consulendis*, ut August. 12. de Trinit. c. 7. dicit. Unde consensus in actum absque inspectione rationum æternarum non est actus rationis.

3. *Consensus in delectationem actus peccati absque hoc, quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 12. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

Conseq. prob., quia sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes. Unde sicut delectatio non regulata per æternas rationes pertinet ad rationem inferiorem, ita consensus in actum peccati, qui non est regulatus rationibus æternis, poterit ad rationem inferiorem pertinere.

4. Homo quandoque procedit in actum per apprehensionem imaginativæ virtutis, absque omni deliberatione rationis: sicut patet quando homo impræmeditate movet manum, vel pedem. Ergo homo potest quandoque consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Conseq. prob., quia sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio inferior excedit vim imaginativam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 12. de Trin. cap. 12. dicit. «Si in consensione male utendi rebus, »quæ per sensum corporis sentiuntur, »ita decernitur quodcumque peccatum, »ut si potestas sit, etiam corpore com»pleatur, intelligenda est mulier cibum »illicitum viro dedisse,» per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Determinatio.

Quid sit consensus.

Consensus importat judicium quoddam practicum de eo, in quod consentitur.

Manifestatur. Sicut enim ratio speculativa judicat, et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis.

Conclusio. Ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum.

Prob. Ultimum judicium de actibus humanis pertinet ad rationem superiorem. Sed consensus in actum est ultimum judicium de actibus humanis. Ergo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem.

Maior prob. In omni judicio ad supremum judicatorium pertinet ultima sententia. Sed ratio superior est ultimum judicatorium. Ergo ad rationem superiorem pertinet ultimum judicium.

Maior hujus prob. Nam videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari, id de quo quæritur, unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia.

Minor hujus prob. Judicatorium judicans ex regula legis æternæ est supremum. Sed ratio superior judicat secun-

dum regulas legis æternæ, secundum Aug. ratio vero inferior judicat per regulam desumptam ex rebus creatis. Ergo ratio superior est ultimum judicatorium.

Maior hujus prob. Quia cum actus humani regulari possint ex regula rationis humanæ desumpta á rebus creatis, quas homo naturaliter cognoscit, et ulterius ex regula legis divinæ, ut dictum est quæst. 19. art. 4. et lex divina suprema sit, manifestum est quod judicatorium judicans per regulas legis divinæ, erit supremum et primum.

Minor principalis prob., scilicet quod consensus in actum sit ultimum judicium prob. Quandocumque de pluribus est judicandum, de eo quod ultimo occurrit, est ultimum judicium. Sed actus ipse humanus est ultimum, quod judicandum occurrit. Ergo consensus in actum est ultimum judicium.

Minor hujus manifestatur. Nam in actibus humanis duo occurrunt delectatio quæ inducit in actum, et actus ipse. Delectatio est quasi præambulum; actus vero est ultimum quod occurrit. Et propterea consensus in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, consensus vero in actum pertinet ad rationem superiorem. Quamvis etiam ratio superior de delectatione judicare possit, quia quod subditur judicio inferioris, subjicitur etiam judicio superioris.

Aliter 1.ª Conclusio. Consensus in actum pertinet ad rationem superiorem.

Prob. Ultimum judicium pertinet ad primum judicatorium. Sed consensus in actum est ultimum judicium, et ratio superior est primum judicatorium. Ergo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem.

Maior manifestatur in speculativis, in quibus videmus quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id, de quo quæritur, unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia.

Minor quoad primam partem prob., quia actus est, qui ultimo occurrit. Ergo judicium de ipso est ultimum.

Quoad secundam partem prob., quia ratio superior judicat per regulam legis æternæ, quæ est suprema.

2.ª Conclusio. Consensus in delectationem, quæ inducit ad actum, pertinet ad rationem inferiorem.

Prob., quia delectatio non est ultimum quod occurrit judicandum, sed est quasi præambulum ad actum, in quem est consensus.

3.ª Conclusio. Judicium de delectatione, sive consensus in ipsam pertinere potest etiam ad rationem superiorem.

Prob. Quia quod subjicitur judicio inferioris, potest etiam subjici judicio superioris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod consentire est actus appetitivæ virtutis, non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est: in hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id, quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad 2. Negatur conseq., immo ex hoc ipso, quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit: cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiore ratione, quia ut August. dicit 12. de Trin. c. 12. «non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni nisi illa mentis intentio, penes »quam summa potestas est, membra in

»opus movendi, vel ab opere cohibendi, »malæ actioni credat, aut serviat.«

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod ratio superior per considerationem legis æternæ, sicut potest diligere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque hujusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad 4. Negatur conseq: Non enim eodem modo se habet imaginativa ad rationem, sicut ratio inferior ad superiorem. Apprehensio enim virtutis imaginativæ est subita, et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior, vel inferior ratio habeat tempus deliberandi; sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati, per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Pro negativa.=Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale.

1. Peccatum mortale est per aversionem á lege divina, ut patet per definitionem Aug. supra quæst. 71. art. 6. positam. Sed consensus in delectationem non est per aversionem á lege divina. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

Minor prob., quia consentire in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab ea averti.

2. Delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

Conseq. prob. Quia consentire in aliquid, non est malum, nisi quia illud, in quod consentitur, est malum. Ergo si consensus est peccatum, oportet quod illud, in quod consentitur, sit magis, vel saltem æqualiter peccatum cum consensu; quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Si igitur delectatio non sit peccatum mortale multo minus consensus in illam poterit esse peccatum mortale.

3. Delectatio consequens actum interiorem, non est peccatum mortale. Ergo consensus in delectationem consequentem actum interiorem, non est peccatum mortale.

Conseq. prob. Quia consensus in tantum peccatum dici debet, in quantum id cui consentitur, est peccatum.

Antec. prob. Actus interior, qui est cogitatio, non est peccatum mortale. Ergo nec delectatio in interiorem actum est peccatum mortale.

Conseq. hæc prop. Quia delectationes differunt in bonitate et malitia, secundum differentiam operationum, ita ut si operatio sit peccatum, delectatio ipsam operationem consequens, erit pariter peccatum: si vero operatio non sit peccatum, nec delectatio consequens erit peccatum.

Antec. huius prob. ex differentia, quæ est inter actum interiorem et exteriorem. Actus enim exterior, puta actus fornicationis, est peccatum mortale. Actus vero interior, qui est simplex cogitatio de fornicatione sine opere non est peccatum mortale. Si igitur actus interior, qui est cogitatio, non est

peccatum mortale, ut ostensum est, ex differentia ejus ab actu exteriori, sequitur, quod nec delectatio (quæ semper ab actu recipit bonitatem, vel malitiam) sit peccatum mortale, et tandem quod nec consensus in hujusmodi delectationem sit peccatum.

4. Ille qui consentit in delectationem consequentem aliquem actum, non propterea consentit in delectationem actus. Ergo qui consentit in delectationem non peccat mortaliter.

Antec. prob. Quia actus exterior, puta fornicationis, non est peccatum mortale ratione delectationis: cum delectatio inveniatur etiam in actu matrimoniali, sed ratione deordinationis ipsius actus. Ergo consentiens in delectationem, et non in deordinationem, non peccat mortaliter.

5. Consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus, consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

Conseq. prob. Quia peccatum homicidii est gravius, quam peccatum simplicis fornicationis.

6. Peccatum quod aboletur per orationem dominicam, est veniale. Sed consensus in delectationem aboletur per orationem dominicam. Ergo consensus in delectationum est veniale peccatum.

Maior prob. Quia oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Aug. dicit in Ench. cap. 78.

Minor prob., quia Aug. dicit 12. de Trin. cap. 12. quod *Hoc est minus longe peccatum, quam si opere statuatur implendum, et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud per quod homo damnatur, est peccatum mortale. Sed per consensum in delectationem homo damnatur. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Maior prob., quia nullus damnatur, nisi pro peccato mortali.

Minor prob., quia Aug. loco citato post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.*

Determinatio.

Diversorum opiniones.

Circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale, et hæc opinio est communior, et verisimilior.

Propria sententia.

1.ª *Distinctio.* Quælibet delectatio potest comparari ad duo. Ad operationem, quam consequitur. Et ad objectum, in quo quis delectatur.

Manifestatur. Quia omnis delectatio consequitur aliquam operationem ut dicitur 10. Ethic. cap. 4. Et omnis delectatio habet aliquod objectum, de quo est delectatio, puta delectatio gulæ habet pro objecto cibum, et consequitur sumptionem cibi, quæ est operatio. Delectatio igitur gulæ potest comparari ad cibum, quod est objectum delectationis, et ad sumptionem cibi, quæ est operatio, quam consequitur delectatio.

2.ª *Distinctio.* Operationes ad quas consequitur delectatio, duplices sunt, scilicet interiores et exteriores. Puta delectatio fornicationis potest consequi, vel ipsam operationem exteriorem, vel cogitationem de ipsa fornicatione: potest enim quis delectari ex hoc, quod fornicatur, et ex hoc, quod de fornicatione cogitat. Et similiter potest quis delectari ex hoc, quod cogitat de ho-

micidio, vel de cibo, et de actu exercendi homicidium, vel quo cibum sumit.

3.ª *Distinctio.* Objectum delectationis aliquando est res, de qua quis delectatur. Aliquando vero est ipsamet operatio, ex qua consequitur ipsa delectatio, in quantum vis appetiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddam bonum. Sicut cum aliquis cogitat et delectatur de actu cogitandi, in quantum ipsa delectatio placet: ex quo sequitur quod delectatio possit comparari ad operationem, quam consequitur, dupliciter. Uno modo ut ad principium, ex quo ipsa delectatio sequitur; et ut ad objectum, de quo est delectatio: dum enim quis cogitat de fornicatione, et de hac cogitatione delectatur, ipsa cogitatio est causa delectationis, et ejusdem delectationis objectum.

4.ª *Distinctio.* Delectatio duplicem operationem pro objecto habere potest: aliquando enim habet pro objecto eamdem operationem, á qua ipsa delectatio procedit; aliquando vero habet pro objecto aliam operationem.

Manifestatur. Si quis enim cogitet de fornicatione, et in hac cogitatione delectetur, potest objectum talis delectationis esse vel ipsa cogitatio, vel ipsa operatio cogitata, quæ est actus fornicandi. Tunc ipsa cogitatio est objectum delectationis, quando alicujus affectus fertur in ipsam cogitationem: ut cum gaudet de sua cogitatione, puta cum quis cogitans de fornicatione, delectatur ex hoc quod adinvenit ejus diffinitionem, proprietates, et similia, tunc delectatio, quæ est ex cogitatione, habet pro objecto ipsam cogitationem. Si vero quis cogitans de fornicatione, non delectetur de cogitatione fornicationis, sed de ipsa fornicatione cogitata, jam talis delectatio habet pro objecto aliam operationem, est enim ex operatione cogitandi, et est de operatione cogitata, tamquam de objecto, in quod affectus inclinatur. Et similiter qui cogitat de homicidio, et in tali cogitatione delectatur, talis delectatio habet pro objecto eamdem operationem, ad quam consequitur. Si vero delectetur non de cogitatione homicidii, sed de actu homicidii, tunc delectatio erit quidem ex cogitatione, sed tamen habet pro objecto operationem cogitatam, et idem est de aliis dicendum.

1.ª Conclusio. Consensus in delectationem, quæ habet pro objecto ipsam cogitationem, non est peccatum mortale.

Prob., Consensus in delectationem, cujus objectum non est peccatum mortale, nec ipse est peccatum mortale. Sed objectum delectationis, quæ est de ipsa cogitatione, scilicet ipsa cogitatio, non est peccatum mortale, sed aliquando nullum est peccatum, et aliquando veniale tantum. Ergo consensus in delectationem, quæ est de cogitatione, non est peccatum mortale sed vel veniale tantum, vel nullum.

Maior patet ex superius dictis. Actus enim morales habent malitiam præcipue ex objecto.

Minor vero prob., quia cogitatio secundum se non est peccatum mortale, sed quandoque est veniale tantum, ut cum aliquis inutiliter cogitat de aliquo, puta de fornicatione: et quandoque nullum est, ut cum quis cogitat de fornicatione, ut de ea prædicet, vel aliquid scribat, aut doceat. Cum igitur cogitatio, de qua quis delectatur, non sit peccatum, nec consensus in talem delectationem erit peccatum.

Et secundum hoc prima opinio habet veritatem, scilicet quod consensus in delectationem, non est peccatum, si, inquam, sermo sit de consensu in delectationem, quæ est de cogitatione.

2.ª Conclusio. Consensus in delectationem, quæ est de operatione, vel re cogitata, est peccatum mortale.

Prob. Consensus in id quod est mortale peccatum, est mortale peccatum. Sed delectatio quæ est de operatione cogitata, puta fornicatione, est mortalis.

Ergo consensus in hujusmodi delectationem est peccatum mortale.

Maior prob., quia consentire in aliquid, est inclinatio affectus in id, in quod consentitur. Unde consensus in fornicationem, est inclinatio affectus in fornicationem: et quia nullus delectatur, nisi in eo quod est conforme appetitui, quando quis ex deliberatione eligit, quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale.

In forma. Inclinatio deliberata affectus in mortale, est mortalis. Sed consensus in mortale est deliberata inclinatio affectus in mortale: cum nullus inclinetur, nisi in conforme appetitui. Ergo consensus in mortale, est mortalis.

Et secundum hoc vera est secunda opinio, scilicet quod consensus in delectationem, de re scilicet, vel operatione mala cogitata, est peccatum mortale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo quod consensus in delectationem est non solum rationis inferioris; sed potest etiam esse rationis superioris, ut dictum est art. præced.

Secundo. Dato quod consentire in delectationem, pertineat ad rationem inferiorem ut etiam de facto est, negatur quod ratio inferior non possit averti á rationibus æternis; quamvis enim ratio inferior non intendat rationibus æternis, ut secundum eas regulans, quod est proprium rationis superioris; intendit tamen eis, ut secundum eas regulata, et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum, pssunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eas secundum rationes æternas.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod si sit sermo de delectatione, quæ est de cogitatione, nullum est peccatum, ut dictum est. Unde secundum hoc conceditur totum. Si in eodem antecedente sermo sit de delectatione, quæ est de re cogitata, dicitur quod res cogitata, sive operatio, quædam est de genere suo veniale peccatum, et quædam de genere suo peccatum mortale, licet per accidens possit esse veniale. Si operatio cogitata sit ex suo genere veniale peccatum, etiam delectatio, et consensus in eam est veniale tantum. Unde consensus in delectationem de vana cogitatione fornicationis est veniale; quia vana cogitatio est peccatum veniale. Si vero cogitata operatio sit peccatum mortale, etiam delectatio, et consensus in eam, est mortale. Potest tamen esse veniale propter imperfectionem actus, puta quando quis cogitat de fornicatione ante consensum; tunc enim est veniale tantum, sed si superveniat consensus, est mortale.

Dicitur igitur formaliter ad antecedens, quod delectatio sine opere, si sit deliberata de ipso opere, et cum consensu, est peccatum mortale, et per consequens delectatio, et consensus in ea erit mortale, ut dictum est, licet ante consensum possit esse veniale tantum.

Ad 3. Conceditur totum; probat enim quod delectatio, quæ est de cogitatione, non sit peccatum quod est verum, ut dictum est in prima conclusione. Si tamen delectatio sit de ipsa re, vel actione cogitata, est peccatum, ut dictum est.

Ad 4. Dicitur ad antec. et ad ejus probationem quod delectatio, quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiam si non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris: unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad 5. Dicitur ad antec., quod sicut consensus in delectationem, quæ pro-

cedit ex cogitatione homicidii, non est mortalis, ita nec consensus in delectationem, quæ est ex cogitatione, et de cogitatione fornicationis; tamen consensus in delectationem, quæ est ex homicidio cogitato, est peccatum mortale, sicut etiam consensus in delectationem de actu fornicationis, ut dictum est.

Ad 6. Dicitur ad maiorem, quod oratio dominica, non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Pro negativa.=Videtur quod in superiori ratione, secundum quod est directiva virium inferiorum, id est secundum quod consentit in actum peccati, non possit esse peccatum veniale.

1. In ea potentia quæ intendit rationibus æternis non potest esse peccatum veniale, sed mortale tantum. Sed *ratio superior*, secundum etiam quod est directiva inferiorum virium, *inhæret rationibus æternis* ut Aug. dicit 12. de Trin. cap. 7. Ergo in ratione superiori non est peccatum veniale, sed mortale tantum.

Maior prob., quia peccare mortaliter est per aversionem á rationibus æternis.

2. Infirmitates cordis sunt mortales. Sed superior ratio se habet in vita spirituali, sicut cor in vita corporali, et peccata sicut infirmitates. Ergo peccata superioris rationis sunt omnia mortalia.

3. Peccatum veniale propter contemptum fit mortale. Sed quod aliquis ex deliberatione venialiter peccet, est ex contemptu. Ergo peccatum veniale ex deliberatione factum, fit mortale. Sed consensus rationis superioris in peccatum veniale, videtur quod semper sit cum deliberatione, et contemptu divinæ legis. Ergo ratio superior semper mortaliter peccat.

ARTIC. IX.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Consensus in actum peccati venialis est veniale. Sed ad rationem superiorem pertinet consensus in actum peccati etiam venialis. Ergo in superiori ratione potest esse etiam peccatum veniale.

Determinatio.

Conclusio. In ratione superiori, secundum quod est directiva virium inferiorum, id est secundum quod consentit in actum peccati, potest esse peccatum veniale.

Conclusio hæc supponit unum, scilicet quod ratio superior sit directiva actuum inferiorum virium, et consentiat in actus earum, quod suppositum ostenditur. Nam Aug. 12. de Trin cap. dicit, quod *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis*. Conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur. Consulendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat, ad quod pertinet quod deliberando, per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Inhærere igitur rationibus æternis consulendis, est superiorem rationem dirigere vires inferiores, et consentire in actus earum, vel ab eis dissentire.

Prob. conclusio. In potentia in qua est consensus in actum deordinatum, cujus tamen deordinatio non sit contra rationes æternas, sed solum præter eas, potest esse peccatum veniale. Sed contingit rationem superiorem, ut est directiva inferiorum virium, consentire in actum inordinatum, cuius tamen inordinatio non est contraria rationibus æternis, sed solum præter eas. Ergo in ratione superiori, prout est directiva virium inferiorum, potest esse peccatum veniale.

Maior prob. Ex differentia, quæ est inter deordinationem, quæ est contra rationes æternas, et deordinationem, quæ est solum præter rationes æternas, et non

eis contraria. Nam deordinatio, quæ est contra rationes æternas, est cum aversione ab ultimo fine, et inde est semper peccatum mortale. Deordinatio autem, quæ non est contra rationes æternas, sed solum præter eas, est absque aversione ab ultimo fine. Unde consensus in actum sic deordinatum erit solum veniale peccatum. Unde in potentia, in qua est hujusmodi consensus, est peccatum veniale.

Minor manifestatur. Quia contingit rationem, prout est directiva virium inferiorum, consentire in aliquem actum ipsarum virium, qui erit peccatum veniale, qui actus habet solam deordinationem, quæ est præter rationes æternas, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. In potentia enim quæ intendit rationibus æternis, prout inhæret ipsis consulendis, scilicet prout per eas vires inferiores dirigit, potest esse etiam peccatum veniale. Ad probationem dicitur, quod supponit unum falsum, scilicet quod ratio, per hoc quod intendit rationibus æternis, non sit directiva virium inferiorum, nec consentiat in actus earum, cujus oppositum probatum est, ex supposito contrario. Ratio enim superior habet duos actus circa rationes æternas. Primus dum speculatur earum veritatem, et sic non est directiva virium inferiorum. Alter est, dum per eas deliberat de actibus aliarum virium, qui actus denotatur per illud verbum consulendis, et sic est directiva virium inferiorum, et de earum actibus deliberat, et secundum hoc si consentiat in actum venialem, erit in ea peccatum veniale, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod duplex est infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis, propter aliquam inordinationem, vel motus ejus, vel alicujus eorum, quæ circumstant cor: et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationis æternæ. Sed quando est inordinatio circa hoc, scilicet objectum superioris rationis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad 3. Dicitur ad id quod subsumitur. Quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur, et propterea solum tunc est peccatum mortale.

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale, secundum seipsam.

Pro negativa.—Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum seipsam, id est secundum quod respicit rationes æternas.

1. In potentia cujus actus non potest esse deordinatus á suo objecto, nisi per mortale peccatum, non potest esse peccatum veniale, sed mortale tantum. Sed actus rationis superioris, secundum quod intendit rationibus æternis, non potest esse inordinatus, respectu sui objecti, nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

Maior prob., quia actus potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Unde si actus non potest esse inordinatus, circa objectum nisi per peccatum mortale, sequitur evidenter quod in hujusmodi potentia possit esse tantum peccatum mortale.

Maior prob., quia á rationibus æternis quæ sunt objectum superioris rationis, non potest esse deordinatio actus, sine mortali peccato.

2. Omnis inordinatus motus cum deliberatione, in his, quæ sunt Dei, est peccatum mortale. Sed omnis motus ra-

tionis superioris est cum deliberatione. Ergo omnis inordinatus motus rationis superioris circa rationes æternas est mortale peccatum.

Minor prob., quia cum ratio sit vis deliberativa, omnis actus rationis est semper cum deliberatione.

3. Potentia in qua potest esse peccatum veniale, potest recurrere ad aliquid altius, quam sit suum objectum. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquid altius, quam sit suum objectum. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

Maior prob., quia contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale ex hoc, quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat, sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo quam si solum consideraret, quod est contra virtutem moralem. Potentia igitur quæ non potest ad quid altius recurrere, quam sit suum objectum non potest esse subjectum peccati venialis, sed mortalis tantum.

Minor prob., quia rationes æternæ, quæ sunt objectum rationis superioris, nullum habent altius bonum, ad quod ratio recurrere possit.

Vel aliter. Motus superioris rationis secundum quod inspicit rationes æternas, inordinatus ex surreptione non potest esse veniale peccatum, sed necesse est ut sit mortale. Ergo in ratione superiori, ut inspicit rationes æternas non potest esse peccatum veniale.

Conseq. prob., quia cum in ratione superiori non sint nisi duo genera actuum, scilicet ex subreptione et deliberatione, et actus inordinatus ex deliberatione circa rationes æternas sit semper mortale; si actus inordinatus ex subreptione non est veniale, nullum peccatum veniale erit in ratione superiori.

Antec. prob., quia si motus subreptionis in superiori ratione non esset mortale peccatum, non posset per sequentem deliberationem fieri mortale, quod patet esse falsum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione, secundum se, potest esse etiam peccatum veniale.

Conseq. prob., quia hujusmodi motus pertinet ad superiorem rationem.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Ratio superior fertur in duplex objectum. In objectum proprium: et in objectum aliarum potentiarum inferiorum. Objectum proprium rationis superioris est aliquod scibile, credibile, et hujusmodi. Objecta aliarum virium sunt in duplici differentia. Quædam quæ sunt materia peccati mortalis: ut fornicatio, furtum, cibus, et hujusmodi. Quædam sunt materia peccati venialis, ut est verbum otiosum.

2.ª *Distinctio.* Ratio superior aliter fertur in objectum proprium, et aliter in objectum aliarum virium. In objecta aliarum virium non fertur, nisi secundum actum deliberatum, in quantum scilicet consulit rationes æternas.

In objectum vero proprium fertur dupliciter. Aliquando, fertur secundum actum subitum; aliquando secundum actum deliberatum. Tunc fertur in proprium objectum, secundum actum subitum, quando non judicat de ipso secundum rationes æternas. Tunc secundum actum deliberatum, quando de eo judicat secundum rationes æternas. Sicut circa divina potest ratio habere motum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Subitum, ut est, quando ratio patitur subitum motum infidelitatis, antequam consulat, vel possit consulere rationes æternas. Deliberatum quando post consultas æternas rationes manet infidelitatis actus.

Ex quibus tandem sequitur, quod motus quilibet superioris rationis inordinatus circa proprium objectum ex suo genere sit mortale peccatum; utpote cujus objectum semper est aliquid divinum: actus vero inordinatus rationis circa objecta aliarum virium possit esse ex suo genere, et veniale, et mortale. Veniale quidem quando objectum inferiorum virium est materia peccati venialis. Mortale vero quando est materia peccati mortalis.

1.ª Conclusio. In ratione superiori per ordinem ad proprium objectum, potest esse peccatum veniale, et mortale.

Manifestatur. Ratio superior potest circa proprium objectum habere actum inordinatum, deliberatum, et subitum, absque deliberatione. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale, et mortale, respectu proprii objecti.

Anteced. jam ex dictis patet. Potest enim ratio habere subitum motum infidelitatis, quod accidit, quando rationi occurrit aliquid pertinens ad fidem, antequam super hoc consulatur, vel possit consuli ratio æterna: puta cum quis resurrectionem mortuorum judicat ex ratione naturali, et existimat eam impossibilem. Potest etiam habere motum deliberatum, ut quando quis, post consultatas æternas rationes, perseverat in inordinato motu: puta cum non credit resurrectionem mortuorum, postquam animadvertit hoc esse á Deo revelatum.

Conseq. prob., quia motus subitus inordinatus, circa quodcumque objectum, semper est veniale peccatum; deliberatus vero, semper est mortale, si sit circa materiam peccati mortalis.

2.ª Conclusio. In ratione superiori in ordine ad objecta aliarum virium inferiorum non potest esse peccatum veniale si ejus actus sit inordinatus circa objectum, quod est materia peccati mortalis, sed solum quando objectum est materia venialis peccati.

Prob. Actus inordinatus deliberatus, circa materiam mortalem, semper est peccatum mortale, et veniale, circa materiam venialem. Sed ratio superior, circa objecta aliarum virium, semper habet actum deliberatum, ut dictum est. Ergo in ratione superiori, per ordinem ad objecta aliarum virium, semper est peccatum mortale, si materia, circa quam est inordinatus actus, sit moralis, et veniale, si sit venialis.

Vel aliter formatur.

1.ª Conclusio. Actus inordinatus rationis superioris circa proprium objectum semper est mortale.

Prob., quia objectum proprium superioris rationis semper est aliquod divinum, circa quod, si sit actus inordinatus, semper est mortale.

2.ª Conclusio. Actus subitus rationis, inordinatus circa proprium objectum, est veniale.

Prob., quia actus indeliberatus est veniale peccatum.

3.ª Conclusio. Actus rationis inordinatus respectu objecti aliarum virium, si materia sit mortalis, semper est mortale.

Prob., quia actus rationis circa objecta aliarum virium semper est deliberatus.

4.ª Conclusio. Actus inordinatus rationis circa objectum aliarum virium, si sit solum materia venialis, est veniale.

Prob., quia actus inordinatus circa veniale objectum est veniale.

Aliter adhuc formatur hic articulus.

1.ª *Distinctio.* Ratio superior fertur in duplex objectum scilicet proprium et inferiorum virium. Objectum proprium rationis superioris semper est aliquod divinum. Objectum aliarum virium est temporale.

2.ª *Distinctio.* Ratio superior, respectu proprii objecti habet duplicem actum scilicet subitum et deliberatum. Respectu vero objecti aliarum virium non habet nisi actum deliberatum.

1.ª Conclusio. Actus superioris ra-

tionis inordinatus respectu proprii objecti, ex suo genere semper est mortale.

Prob. actus inordinatus circa divinum semper ex genere suo est mortale. Sed objectum proprium rationis semper est aliquod divinum, ut dictum est. Ergo actus ejus circa proprium objectum, si sit inordinatus, semper ex suo genere est mortale.

2.ª Conclusio. Actus rationis superioris inordinatus, deliberatus circa proprium objectum, semper est mortale ex propria ratione.

Hæc est ex se manifesta.

3.ª Conclusio. Actus rationis superioris, si non sit deliberatus, sed subitus, circa proprium objectum est veniale.

Prob., ex argumento pro affirmativa de motu subreptitio fidei.

4.ª Conclusio. Actus inordinatus rationis, circa objectum aliarum virium, si materia sit mortalis, semper est mortale, et numquam veniale.

5.ª Conclusio. Actus inordinatus rationis superioris, circa objectum aliarum virium, quod sit materia venialis, est veniale.

Hæ ex dictis manifestæ relinquuntur. Ex quibus tandem sequitur directe responsiva conclusio.

Conclusio. In ratione superiori, secundum se considerata, potest esse peccatum veniale.

Manifestatur. Quia ratio superior potest habere subitum motum circa proprium objectum, et motum deliberatum circa objecta aliarum virium, quæ non sint materia peccati mortalis, et uterque actus est veniale peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod etsi á rationibus æternis non possit esse deordinatio, nisi per peccatum mortale ex genere: tamen potest esse deordinatio venialis, propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quamvis ratio sit vis deliberativa, temen ad ipsam etiam pertinet simplex intuitus eorum, ex quibus deliberatio procedit. Unde potest habere, non solum actum deliberatum, sed etiam subitum.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod aliquid esse altius objecto rationis potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum rem. Alio modo, secundum considerationem, quatenus scilicet, eadem res potest habere diversas considerationes, quarum una sit altior altera. Sicut (Deum esse,) potest considerari, vel in quantum est cognoscibile ratione humana, vel in quantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior: quamvis igitur objectum rationis superioris sit quoddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem ad altiorem considerationem, fit peccatum mortale, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 74.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Aug. insinuatum: quod peccatum est in voluntate, tamquam in subjecto. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eph. 2. " In quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis. " Hoc est: voluntatem hominis secundum caput suum viventis, ex q. 72. a. 2. ad primum. Istis enim verbis designatur ab Apostolo, quod peccare consistit in hoc, quod quis facit voluntatem inordinatam, seu operatur secundum illam. Hoc autem scholastice loquendo, est peccatum esse in voluntate, sicut in subjecto: ut patet consideranti.

Item per dictum Heb. 10. *Voluntarie peccantibus nobis*, etc. Denotatur enim ibi per hoc, quod omne peccatum est voluntarium. Expressive siquidem loquitur addendo ly *voluntarie* ad ly *peccantibus*: ac si dicat. Non poteritis vosmetipsos excusare de peccatis, si peccaveritis: quoniam peccare nonnisi voluntarie potestis. Item per dictum Ps. 4. *Nolite peccare*. Ac si apertius dixerit. In voluntate vestra consistit quod peccetis, idest peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium: et ideo voluntatem vestram cohibete, ne consentiat peccato. Pro dictorum meliori intelligentia, vide veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 3. concl. 13. 14. Ex his ergo omnibus scripturæ scholasticis acutis concludendum relinquere volunt; quod voluntas est causa effectiva et subjectiva peccati. Vide conclusiones cum suis probationibus, et responsionibus ad *tertium*. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod etiam aliæ potentiæ á voluntate sunt subjectum peccati. Ut Eph. 4. " Irascimini, et nolite peccare. Sol non occidat super iracundiam vestram. » Hoc est. Si irascimini, cohibete per voluntatem vestram illum impetum iræ, ne perveniat ad peccatum: et maxime ad peccatum faciens solem justitiæ, seu gratiam ejus occidere á vobis, idest ad peccatum mortale. Cujusmodi fuit ira Cain, de qua dicitur Gen. 4. " iratus Cain vehementer consurrexit adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum. » Ex quo loco insinuatur quoque idem, scilicet, quod potentia irascibilis est subjectum peccati. Peccatum enim est, sicut in subjecto, in potentia, qua peccatur. Quod vero potentia irascibili peccetur, constat: alioquin neque Cain ex ira occidisset fratrem, neque Apostolum necesse fuisset admonere Ephesios de hoc, scilicet, ne sol occideret super iracundiam eorum. Item Deute. 5. " Non concupisces uxorem proximi tui. » Et Proverb. 6. " Non concupiscat pulchritudinem mulieris cor tuum. » Et Matth. 5. " Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo. » His enim scriptura demonstrat: quod potentia concupiscibilis potest peccare: et consequenter, quod potest esse subjectum peccati. Vide nunc antedicta; et sequentes articulos 3. 4. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum; quod peccatum potest esse in sensualitate. Ut Jacob. 1. " Unusquisque tentatur á concupiscentia sua; deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum, peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem. » Concupiscentiam enim ibi accipit pro potentia concupiscibili, quæ est in appetitu sensitivo, q. 9. ar. 2. atg. cont. Dicatur ergo. A sensualitate, in qua est concupiscentia, " tentatur unusquisque; concupiscentia autem, cum conceperit, » idest cum suum motum absque repressione á ratione sibi facta inordinatum in aliquod objectum, quasi illud concipiendo, fecerit, *tunc parit peccatum*, idest tunc in ea invenitur peccatum: *peccatum vero hoc, cum consummatum fuerit*, idest cum peccato huic concupiscentiæ rationis voluntas consenserit, *generat mortem;* idest transit ad peccatum mortale. Vide q. 88. ar. 3. 4. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale. A B. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi advertendum est, quod illæ indefinitæ propositiones, scilicet et Augustini auctoritas, et argumenti conclusio æquipollenter ad universales sumi debent. Ac si á D. Aug. dictum sit omnis inordinatus motus sensualitatis potest esse in his, qui sunt in gratia: et in conclusione dicatur: Nullus inordinatus motus sensualitatis potest esse peccatum mortale. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 15. " Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Adjecit mandata, et præcepta. Si volueris mandata conservare, etc. Ad quod volueris, porrige manum. Ante hominem vita, et mors. » Ex eo enim, quod mortem esse ante hominem, non dixit, nisi postquam dixerat, hominem relictum fuisse in manu consilii sui, idest, hominem donatum fuisse voluntate rationis libera, sequitur quod peccare mortaliter, quod est porrigere manum ad mortem, non potest esse in

homine; nisi mediante libera voluntate rationis. Tantoque clarius hoc inde sequitur, quanto ad differentiam sensualitatis in ipso existentis dictum fuisse intelligimus ly *reliquit eum in manu consilii sui*. Item per hoc, quod dicitur Rom. 7. " Si illud, quod odi malum facio; jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, » idest sensualitatis fomes. Constat enim, quod homo ex deliberatione operatur peccatum mortale qu. 88. art. 1. 2. Si ergo peccata sensualitatis, de quibus Apostolus ibi loquitur, homo proprie non operatur: restat, ut per ly *ego non operor illud*, quasi scholastice loquens, dixerit: In sensualitate non potest esse peccatum mortale. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum; quod in ratione peccatum esse potest. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Levit. 4. *Anima, quæ peccaverit per ignorantiam*, etc. Ignorantia enim in ratione est. Item per dictum Isa. 65. *quæ nolui, elegistis*. Ibi enim arguit eos de peccatis: et electio ad rationem pertinet; secundum declarationem q. 13. art. 1. Item per dictum Joan. 16. " De peccato quidem; quia non crediderunt in me. » Infidelitas enim in ratione est, 2. 2. q. 10. a. 2. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum: quod peccatum morosæ delectationis est in ratione. A B. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Cor. 6. *Fugite fornicationem*. Scientibus enim loquitur, et consequenter hoc dictum rationem dirigit. In cujus signum in textu præmittit ly " an nescitis, quoniam qui adhæret meretrici, » etc. Ac si ex contextu aperte dicatur. Ad rationem vestram, qua scitis tantum inconveniens, pertinet fugere fornicationem: quod est, nec per instans tempus immorari circa ipsam. Cum igitur fugere fornicationem sit fugere etiam motus concupiscentiæ de ipsa insurgentes; et morari circa ipsius motum non sit, nisi ejus, cujus est non morari ibi, ut patet, etiam á simili, ar. 4. corp. fin. ly *inordinatio autem á fine*, etc. constat ex Apostolo intentum, scilicet quod peccatum morosæ delectationis, nam hoc est immorari circa motum passionis illicitum, ipsumque non expellere, est in ratione. Quasi ideo ex omnibus præmissis ab illo dictum sit; fugite fornicationem, idest si eam non fugeritis, immoratio circa illam imputabitur pro peccato vobis scientibus, seu rationi vestræ, quod redit in idem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod peccatum consensus in actum est in ratione superiori. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Ps. 136. " Beatus, qui tenebit, et allidet parvulos suos ad petram, » idest secundum expositionem Remigii, et Cassiodori. Beatus erit homo, qui insurgentes motus carnis, quæ non incongrue per filiam Babylonis ibi prænotatur, tenet, idest, restringit, seu reprimit, procul dubio per rationem, cujus intuitu de homine prædictum est ly *beatus*; Et motus illos, dum sunt parvuli, idest, in principio apparentes, *allidit ad petram*, idest ad Christum. Patet vero sapienti lectori, quod reprimere motus passionum carnis, seu sensualitatis, eosque in initio venientes virtute petræ, idest, Christi allidere, idest, illis truncare caput, est eis nec quantum ad interiorem actum, idest, delectationem, nec quantum ad exteriorem actum, idest, opus consentire. Ex eo igitur, quod beatificandum hominem, qui per rationem non consenserit in actum á motibus inordinatis suggestum, affirmat scriptura, relinquit tamquam naturali ductu rationis consequenter clarum, quod secundum seipsam consensus in actum pertinet ad rationem, id, quod in proposito est, peccatum consensus in actum esse in superiori ratione. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem á fortiori destruas errorem *Begardorum* dicentium, quod coitus carnalis, urente carnis libidine, non est peccatum

mortale. Si enim sola cogitationis libidinosæ, etiam absque actu, delectatio volita, est peccatum mortale: quid de aliis dicendum restat? *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito á fortiori damnari ab Augustino, et á scripturis. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* Ex quo melius intelligis ejus sensum in suis auctoritatibus adductis in argumento 6. et dicta in responsion. ad illud. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Daniel. 13. " At illi iniqui jusserunt; ut discooperiretur (erat enim cooperta) ut vel sic satiarentur decore ejus. » Non enim statuebant tunc illi opere implere suam malam delectationem, quam in cogitatione per visum habebant (ut patet consideranti, quod non de actu venereo exterius complendo: sed de contrario, idest de occidendo Susannam cogitabant) et tamen consensus eorum in talem delectationem libidinosam reputatur peccatum mortale, in cujus signum in tali facto vocantur iniqui. Nec obstat quod cogitationi illi additur visus; tum, quia visus non facit, quod consensus ille fuerit in actum exteriorem, tum, quia etiam tunc principaliter, et formaliter damnantur de cogitatione per ly *ut, vel sic satiarentur decore ejus.* Quasi aperte dictum sit: quod visus talis damnetur, est propter cogitationem malæ delectationis; quod autem cogitatio talis damnetur, est propter seipsam; quia scilicet secundum seipsam mala est. Item per hoc, quod dicitur Sap. 1. " Spiritus Sanctus auferet se á cogitationibus, quæ sunt sine intellectu. » Cogitationes enim non solum de opere malo exterius implendo sunt sine intellectu, sed etiam de sola delectatione: immo istæ secundæ videntur hominibus esse magis sine intellectu; quasi sint magis inutiles, tamquam ad actum suum finalem, nec etiam per intentionem attingentes. Spiritum vero Sanctum auferre se ab aliquo dicitur tunc tantummodo : quando homo ille peccat mortaliter. Item per dictum Mich. 2. *Veh, qui cogitatis inutile;* Inutile enim cogitat etiam, qui ob solam delectationem de re cogitata habendam cogitat; immo, ut dictum est, hoc magis apud homines communiter videtur inutile, quam si talis cogitatio simul esset de opere exterius adimplendo. Veh autem in scripturis dictum importare peccatum mortale, omnes, dicente B. Hieron. didicimus. Idem ergo in prædictis est, ac si scripturæ scholastice dixissent. Consensus in delectationem cogitationis meretur, et veh, et ablationem Spiritus Sancti ab illo sic cogitante, et notam iniquitatis. *Primum* horum est Michææ, *secundum* Sapientiæ, *tertium* Danielis. Cæterum de prædicti erroris, aliorumque similem materiam concernentium (Nam et contra omnes alios est á fortiori præsens artic.) damnationibus multis, vide 2. 2. ar. nu. 683. 743. 753. 739. Item Eluc. Addit. artic. num. 204. 267. 269. 271. 27. 255. Item Verit. aur. super totam legem veterem, Gen. 26. concl. 4. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 9. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod in ratione superiori potest peccatum veniale reperiri, quando, scilicet consentit in actum peccati venialis. Ut per hoc, quod dicitur 1. Jo. " Si dixerimus, quia peccatum non habemus; ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. » Constat enim, quod peccatum, de quo est hæc auctoritas, est etiam veniale; immo, si ad Apostolos tantum post missionem Spiritus Sancti, de quibus etiam loquitur, restringatur, de veniali solum peccato intelligi potest. Vide Sanctum Thom. super ad Gal. 2. in ly *quia reprehensibilis erat.* Quo etiam dicto, scilicet reprehensibilis erat, insinuatur idipsum; quod in principio appendicis dictum est. Ad peccatum autem veniale consensus rationis intervenit, maxime aliquando in tam longo tempore, scriptura igitur ex eo, quod de Apostolis dicit ly *si dixerimus,* etc. relinquit scholasticis perspicacibus concludendum: quod ratio superior potest peccare venialiter per consensum in actum peccati inferiorum virium. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 10. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 8. " Quid timidi estis, modicæ fidei? » Et cap. 14. " Modicæ fidei, quare dubitasti? » Non enim ex hoc

peccasse mortaliter Petrum, aut cæteros Apostolos sentiendum est, sed venialiter. Unde B. Hieronymus de Pero ait: " Ardebat in animo ejus fides; sed humana fragilitas in profundum trahebat. » Et Augustinus de eodem: " Titubavit, ut homo. » Item, ad idem significandum, Origenes de omnibus simul loquens ait: " O veraces discipuli Salvatorem habetis vobiscum; et de periculo timetis? Sed respondeant, Parvuli sumus adhuc infirmi, ideoque timemus. » Et infra. " Qui modicum credit, arguetur; qui nihil credit, contemnetur. » Hæc illi; ut recitantur à sancto doctore in Catena aurea super *Matthæum*, *ibidem*. Ex his patet intelligentibus: quod superior ratio discipulorum, cujus objectum est fides, peccavit tantum venialiter per quemdam subitum turbationis motum ex visione venti validi, humanaque fragilitate derivatum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUINTA,

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et *primo* in generali, *secundo* in speciali.

Circà primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum peccatum habeat causam.
Secundo, utrum habeat causam intèriorem.
Tertio, utrum habeat causam exteriorem.
Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum habeat causam.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non habeat causam.

1. Malum non habet causam, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. Sed peccatum habet rationem mali, ut dictum est qu. 71. art. 6. Ergo peccatum non habet causam.

2. Quod habet causam, est ex necessitate. Sed peccatum non est ex necessitate. Ergo peccatum non habet causam.

Maior patet: quia causa est, ad quam de necessitate sequitur aliud.

Minor prob., quia omne peccatum est voluntarium, et per consequens nullum est ex se necessitate.

3. Omne quod habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Sed peccatum non habet pro causa bonum, nec malum. Ergo peccatum non habet causam.

Minor prob., quoad utramque partem. Non bonum, quia bonum non facit nisi bonum, juxta illud Matth. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere.* Non malum, quia cum malum sit duplex scilicet pœnæ, et culpæ: malum pœnæ non est causa peccati, sed sequitur peccatum. Malum vero culpæ non est causa, sed ipsummet peccatum.

PRÒ AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne quod fit, habet causam. Sed peccatum fit. Ergo peccatum habet causam.

Minor prob., quia Job. 5. dicitur. *Nihil in terra sine causa fit.*

Maior prob., quia peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.

Determinatio.

1ª. *Distinctio.* Peccatum habere causam, potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte actus. Alio modo ex parte inordinationis actus.

Manifestatur, quia peccatum habet hæc duo scilicet quod sit actus et inordinatus.

2.ª *Distinctio*. Peccatum habere causam, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeat causam per se. Alio modo ut habeat causam per accidens.

1.ª Conclusio. Peccatum ex parte actus potest habere causam per se.

Prob. Quilibet actus habet causam per se. Sed peccatum est quidam actus. Ergo peccatum ex parte actus habet causam per se.

2.ª Conclusio. Peccatum ex parte inordinationis habet causam agentem per accidens.

Prob. Inordinatio quæ non est simplex negatio, sed privatio ejus, quod aliquid natum est habere, et debet habere, habet causam agentem per accidens. Sed inordinatio actus peccati, sicut et quodlibet malum, non est simplex negatio, sed est privatio ejus, quod aliquid natum est, et debet habere, et non habet. Ergo inordinatio actus peccati habet causam agentem per accidens.

Maior prob., ex differentia, quæ est inter puram negationem et privationem, quoad hoc, quod est habere causam.

Sciendum igitur quod inordinatio est quædam negatio. Negatio autem est duplex, scilicet pura, et in subjecto apto nato. Sicut non videns, non vivens, et hujusmodi, sunt puræ negationes, quia non negant aliquid ab aliquo determinato subjecto, sed simpliciter negant visum, vitam, et hujusmodi. Nullo enim existente subjecto visionis posset etiam dici non videns. Cæcitas autem est negatio quidem visionis, sed non est pura negatio, negat enim visum ab oculo, unde præsupponit subjectum ipsum natum ad videndum, carens visu.

Conveniunt autem in hoc pura negatio et privatio quod utraque habet causam per accidens, sed differunt in modo habendi. Ad puram enim negationem alicujus effectus, sufficit negatio causæ. Ad simplicem enim negationem luminis, sufficit negatio causæ lucis. Ad simplicem negationem navis, sufficit negatio navifactionis, et sic de aliis. Ad causandam autem privationem non sufficit negatio causæ, immo oportet ponere causam, et actionem causæ, ex cujus actione sequatur aliquid aliud consequenter, sicut ignis agendo, et causando calorem, ex consequenti est causa privationis frigiditatis.

Breviter igitur differentia causæ simplicis negationis, et privationis consistit in hoc, quod ad causandam simplicem negationem effectus, sufficit simplex negatio suæ causæ. Privatio vero est á causa agente, sed tamen deficiente in sua actione, vel producente aliquid secundario ex sua principali actione.

Ratio autem hujus differentiæ est, quia per simplicem negationem, non removetur aliquid ab aliquo subjecto, quod debeat ei inesse et non insit, et ideo negati simplex causæ, absque aliqua actione, potest esse causa simplicis negationis; non album enim, cum non significet aliquid, quod debeat alicui inesse, et non insit, ex simplici negatione causæ albedinis causatur. Privatio autem significat negationem alicujus habitus ab aliquo, cui debet inesse, et non inest; et cum id, quod debet inesse alicui, non absit ab illo, nisi per aliquam causam impedientem, hinc fit ut privatio debeat necessario habere causam agentem, quæ in sua actione deficiat, vel quod ex sua actione sequatur aliquid aliud præter principalem effectum: quia enim cæcitas est privatio luminis ab oculo, cui naturaliter inesse debet lux, ideo ad tollendam lucem ab oculo, necesse est ut aliqua causa agat, et ex sua actione sequatur cæcitas.

Ex quibus omnibus patet maior, scilicet quod inordinatio, quæ non est simplex negatio, sed privatio, habeat causam agentem, ex cuius actione per accidens sequatur hujusmodi privatio.

Et confirmatur conclusio. Quia solet

dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam agentem, vel deficientem per accidens.

3.ª Conclusio. Causa per accidens inordinationis peccati, est causa, quæ per se est causa actus peccati.

Prob. Causa per accidens reducitur ad causam per se. Sed causa inordinationis actus peccati est causa per accidens, causa vero actus peccati est causa per se. Ergo causa inordinationis peccati est ipsamet, quæ est causa actus peccati.

4.ª Conclusio. Causa actus peccati per se, et inordinationis actus per accidens, est voluntas carens directione regulæ rationis, et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile.

Manifestatur. Quia voluntas ex hoc, quod intendit aliquod bonum, est causa actus peccati; ex hoc autem, quod intendit absque ordine rationis, et legis divinæ, est causa inordinationis ipsius actus per accidens, et præter intentionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod malum non habet causam per se, sed per accidens, ut in corpore ostensum est. Malum enim non significat ipsam puram negationem boni, sed actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali, quæ privatio habet causam agentem, per accidens tamen, ut dictum est.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod illa diffinitio causæ, scilicet, quod causa sit, ad quam de necessitate sequitur effectus, non verificatur de quacumque causa, sed solum de causa sufficienti, non impedita: si autem causa sit impedita, non ex necessitate sequitur effectus propter impedimentum superveniens, et hoc est necessarium dicere, quia alioquin omnes effectus essent ex necessitate, ut patet 6. Met. tex. 5. quamvis igitur peccatum habeat causam non tamen est ex necessitate, quia peccatum est á tali causa, cuius effectus potest impediri.

Ad 3. Negatur minor; peccati enim causa est bonum cum absentia alterius boni; est enim voluntas cum absentia debiti ordinis, vel regulæ, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem.

1. Si peccatum haberet causam interiorem, sequeretur quod semper homo peccaret, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia posita causa ponitur effectus. Sed si peccatum haberet causam interiorem, semper talis causa poneretur, quia id quod interius inest alicui semper inest ei. Ergo si in homine esset causa interior peccati, semper peccaret.

2. Interiores inordinati motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

Conseq. prob., quia idem non est causa sui ipsius.

3. Si peccatum habet causam interiorem in homine, aut illud interius est naturale, aut voluntarium. Sed neutrum potest dici. Ergo peccatum non habet causam interiorem.

Maior prob., quia quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut est voluntarium.

Minor prob., quoad utramque partem. Et primo quoad primam. *Peccatum est contra naturam*, ut Dam. dicit lib. 2. cap. 4. Ergo quod est naturale, non potest esse causa peccati.

Quoad secundam; quia voluntarium, aut est ordinatum, et tunc non potest esse causa peccati, cum peccatum sit actus inordinatus; aut est inordinatum, et tunc est ipsum peccatum, et non causa peccati, et sic nullum intrinsecum potest esse causa primi peccati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. lib. de duab. animab. cap.

10. dicit quod *voluntas est causa peccati*. Ergo peccatum habet causam interiorem.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Peccatum habet causam interiorem remotam, quæ est sensus et appetitus sensitivus, et causam proximam, quæ est ratio et voluntas.

Prob., præsuponendo unum, scilicet quod causam peccati oportet accipere ex parte actus peccati, et hoc, quia ut art. præced. dictum est, causa, per se actus peccati, est causa per accidens inordinationis ipsius actus. Unde tota causalitas peccati est ex parte actus.

Tunc prob., conclusio. Actus humanus habet causam interiorem remotam, scilicet sensum, et appetitum sensitivum, et proximam, scilicet rationem et voluntatem. Sed peccatum est quidam humanus actus. Ergo peccatum habet causam interiorem remotam et propinquam.

Maior manifestatur. Causa enim immediata actus humani est voluntas, et ratio: quia actus humani sunt ab homine, quatenus est liberi arbitrii, quod includit rationem et voluntatem. Sensus vero et appetitus sensitivus sunt causa remota, sive mediata, quia sicut ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur, quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, ut infra patebit, quæst. 77. art. 1. et propterea sensus et appetitus sensitivus mediate ad actum humanum causandum concurrunt.

Sic igitur possunt esse quatuor causæ interiores actus peccati, duæ remotæ. scilicet apprehensio sensus, et hæc est remotissima. Appetitus sensitivus, et hæc est minus remota. Et duæ proximæ, scilicet ratio et voluntas quæ est proximior ratione.

2.ª Conclusio. Quamvis ad peccatum causandum possint concurrere sensus, appetitus sensitivus, ratio et voluntas, tamen sola voluntas est causa completiva actus peccati, cæteræ vero, sunt causæ solum dispositivæ, proximæ, vel remotæ.

Manifestatur hæc conclusio ex ordine quem habent hujusmodi causæ ad objectum peccati. Dictum est enim art. præced. quod objectum peccati est bonum apparens, motivum, cum defectu debitæ regulæ rationis, vel legis divinæ. Hoc igitur bonum apparens, primo apprehenditur á sensu, secundo in illud inclinatur appetitus sensitivus; quod autem careat regula, pertinet ad rationem non considerantem debitam regulam, et tandem voluntas inclinatur in tale inordinatum bonum, et hoc est complementum actus peccati, ita ut peccatum non compleatur in apprehensione sensus, nec in inclinatione appetitus sensitivi, nec in consideratione regulæ; hæc enim omnia disponunt ad peccatum; sed perficitur solum ultimo voluntatis actu, qui suppositis prædictis dispositionibus, habet rationem peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad maiorem probationis dicitur quod posita causa in actu, ponitur effectus; non autem posita causa solum in potentia; tunc negatur minor, nam licet principium intrinsecum in potentia semper insit, tamen principium in actu non semper inest. Ipsa enim potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur ad actum per motus præcedentes, et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat á consideratione debitæ regulæ, et sic voluntas producit actum peccati: quia igitur hujusmodi motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu. Inest igitur homini semper causa peccati in potentia, non autem in actu, et ideo non semper homo necessario peccat.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod non

omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis; sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur actum peccati: sunt igitur in homine quidam motus, qui non sunt ipsa peccata, sed peccatorum causa.

Ad 3. Negatur minor quoad primam partem præcipue. Causa enim interior, sicut potentia producens actum peccati est naturalis. Motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum est naturalis, sicut cum per appetitum cibi aliquis peccat. Efficitur autem peccatum innaturale ex hoc ipso, quod deficit naturalis regula, scilicet rationis, quam homo secundum naturam suam debet attendere; et in hoc sensu intelligenda est sententia Damasceni in probatione primæ partis minoris inducta, scilicet quod peccatum est contra naturam, non ratione principii, sed ratione carentiæ debitæ regulæ, quam homo naturaliter debet attendere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Pro negativa. = Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem.

1. Actus voluntarius non habet causam exteriorem. Sed peccatum est actus voluntatarius. Ergo peccatum non habet causam exteriorem.

Maior prob., quia voluntaria sunt eorum, quæ sunt in nobis, et ita non habent exteriorem causam.

2. Peccatum in rebus naturalibus numquam accidit, nisi ex aliqua interiori causa, ut sunt monstruosi partus, qui proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest consurgere peccatum, nisi ex interiori causa.

Consequentia prob., quia sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas.

3. Si peccatum haberet causam exteriorem, sequeretur quod quanto plura essent motiva exteriora ad peccandum, tanto majus esset peccatum, quod est falsum. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

Consequentia probatur, quia multiplicata causa, multiplicatur effectus. Et ideo si aliqua exteriora essent causa peccati multiplicatis talibus causis, multiplicaretur effectus, scilicet peccatum.

Falsitas prob., quia quanto plura sunt, et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id, quod quis inordinate agit, ei imputatur, ad peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Num. 31. Dicitur: *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israël, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Determinatio.

Distinctio. Aliquod extrinsecum potest esse causa peccati triplicter: primo quia movet immediate ipsam voluntatem; secundo quia movet rationem; tertio quia movet appetitum sensitivum.

Manifestatur hæc distinctio, et ejus sufficientia. Nam ut dictum est art. præced. Causa interior peccati est voluntas, ut perficiens actum peccati. Ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ; et appetitus sensitivus inclinans, ad peccatum. Unde si sit aliqua causa exterior peccati, necesse est ut hujusmodi causa exterior moveat aliquod horum, scilicet voluntatem, rationem, vel sensitivum appetitum.

Motivum voluntatis ab extrinseco est solus Deus, ut dictum est qu. 9. art. 6.

Motivum rationis est aliquis persuadens aliquid, puta homo, vel angelus bonus vel malus.

Motivum vero appetitus sensitivi sunt exteriora sensibilia. Unde si sit aliqua causa exterior peccati, erit vel Deus movens voluntatem ad peccandum, vel homo, aut angelus bonus vel malus

persuadens peccatum rationi, vel tandem erunt bona sensibilia inclinantia sensitivum appetitum ad peccandum.

1.ª Conclusio. Peccatum nullam habet causam exteriorem moventem voluntatem ad peccandum.

Prob. Deus non potest esse causa peccati. Sed voluntas effective movetur á solo Deo, ut dictum est quæst. 9. art. 6. Ergo voluntas á nullo exteriori movetur ad peccandum.

2.ª Conclusio. Peccatum habet causam exteriorem moventem rationem, vel appetitum sensitivum, aliqualiter, non tamen quæ sufficienter ad peccandum inducat.

Manifestatur. Quia licet homo, vel dæmon possint, persuadendo rationem, ad peccandum hominem inducere et exteriora sensibilia appetitum sensitivum ad se possint inclinare, tamen neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem, neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen dato, quod res sensibiles moveant apetitum efficaciter, non tamen ipse appetitus ex necessitate movet rationem et voluntatem. Ergo nulla est causa exterior sufficienter inducens ad peccandum; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod argumentum concludit, actum peccati non habere causam exteriorem, sufficientem inducentem voluntatem ad peccandum, cum quo stat ut habeat eam aliqualiter, ut dictum est.

Ad 2. Conceditur totum, est enim peccatum ex interiori causa; per hoc tamen non excluditur quin possit etiam esse ex exteriori causa modo dicto.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod multiplicata causa exteriori peccati, multiplicantur quidem actus peccati, non tamen augetur gravitas peccati. Unde erunt plura peccata, non tamen graviora.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non sit causa peccati.

1. Si peccatum esset causa peccati, aut esset causa finalis, aut efficiens, aut formalis, aut materialis. Sed peccatum non est causa peccati in genere causæ finalis, nec efficientis, nec formalis, nec materialis. Ergo peccatum non est causa peccati.

Maior patet, quia tantum sunt illa quatuor genera causarum.

Minor prob. quoad singulas partes. Et quoad primam, quod non possit esse causa finalis sic.

Quod de sua ratione est malum, non potest esse finis, qui habet rationem boni. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse causa finalis.

Quod non sit causa efficiens. Illud quod est infirmum et impotens, non potest esse causa agens. Sed *malum est infirmum et impotens*, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. Ergo malum non potest esse causa agens.

Quod non sit materialis nec formalis; quod habet causam materialem et formalem, componitur ex materia et forma. Sed malum non componitur ex materia et forma. Ergo malum non habet causam materialem, nec formalem.

Minor prob., quia esse compositum ex materia et forma, convenit solum naturalibus corporibus.

2. Quod est imperfectum, non potest causare sibi simile. Sed peccatum est imperfectum de sui ratione. Ergo peccatum non potest causare peccatum sibi simile.

Maior prob., quia *facere sibi simile*, *est rei perfectæ*, ut dicitur 4. Metheor. et lib. 2. de anima tex. 54.

3. Si peccatum esset causa peccati, esset processus in infinitum in causis

peccatorum, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia eadem ratione qua hoc peccatum est causa hujus peccati, aliud esset causa alterius, et sic in infinitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. dicit homil. 11. super Ezech. et lib. 25. Mor. cap. 13. *Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Peccatum potest esse causa peccati.

Prob. Unus actus humanus potest esse causa alterius. Sed peccatum ut ei competit habere causam, est actus humanus. Ergo peccatum potest esse causa peccati.

2.ª Conclusio. Peccatum potest esse causa peccati in genere causæ efficientis, in genere causæ finalis, in genere causæ materialis et formalis.

Prob. quoad singulas partes. Et quod sit in genere causæ efficientis ostenditur, præmittendo, quod aliquid potest esse causa efficiens dupliciter, scilicet per se, et per accidens: sicut causa motus gravis per se est generans, per accidens vero est removens prohibens.

Prob. igitur primo quod unum peccatum possit esse causa per accidens alterius peccati; secundo quod possit esse causa per se.

Primum sic ostenditur. Illud per quod homo amittit ea, per quæ retrahebatur á peccato, est causa per accidens, ut homo incidat in peccatum. Sed per unum peccatum amittuntur ea, per quæ homo retrahebatur á peccato, scilicet gratia, verecundia, charitas, vel quodcumque aliud simile. Ergo unum peccatum est causa per accidens alterius peccati.

Quod peccatum sit causa efficiens alterius, per se, ostenditur; illud per quod homo disponitur ad facilius committendum aliud peccatum, est causa per se peccati. Sed per unum peccatum homo disponitur ad facilius committendum aliud peccatum. Ergo peccatum per se est causa alterius peccati.

Minor prob., quia ex actibus causantur dispositiones, et habitus inclinantes ad similes actus. Unde ex uno actu peccati causantur dispositiones et habitus inclinantes in similes alios actus.

Secundum genus causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, in quantum præparat ei materiam, sicut peccatum avaritiæ præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis.

Secundum vero genus causæ finalis, unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem, propter furtum.

Et quia finis dat formam in moralibus, ut dictum est quæst. 1. art. 3. ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit causa formalis alterius. In actu enim fornicationis, quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor quoad omnes partes. Est enim peccatum unum causa alterius in genere causæ efficientis, formalis, finalis et materialis, ut dictum est. Ad probationem singularum particularum dicitur quod peccatum consideratur dupliciter, scilicet ex parte actus et ex parte inordinationis. Ex parte inordinationis habet rationem mali, et proptera non potest esse finis: est enim infirmum et impotens, et ideo non est efficiens; tamen ex parte actus habet rationem boni saltem apparentis, et ideo potest esse efficiens et finis et per consequens forma, ut dictum est: materiam autem habet peccatum, non ex qua, sed circa quam.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod pec-

catum est imperfectum, imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad 3. Negatur conseq. Non enim omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet ut procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non sit aliud peccatum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 75.ª QUÆSTIONE

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, quod peccatum habet causam. Ut *Job* 5. secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ex quo discursu dic: quod ly *non sine causa*, differenter sumitur á sensu, quem habet in ad Galat. 4. " Timeo, ne sine causa laboraverim in vobis: » et ibid. 3. " Tanta passi estis sine causa: » et multoties alibi, ut Psal. 3. 72 et prov. 23. et 1. Machab. 6. et Isai. 49. et Matth. 15. et Job 9. 22. 27 In istis enim et aliis locis sumitur ly *sine causa* idest vane, seu frustra, seu absque ratione, seu injuste. Ex quibus notatis patet; quod scriptura adducta á Sancto Doctore hic in textu non discordat realiter á dictis alibi in eadem (sicut nec umquam potest hoc esse, secundum illud Joann. 10. *Non potest solvi scriptura*) quamvis verbaliter discordare videatur. In auctoritate eadem ly *fit*, sumitur extense idest sive fiat corde, sive ore, sive opere: ut ostendit applicatio ad ly " dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei. » Vide quæst. 71. art. 6. Insinuatur item per dictum Oseæ 13. " Perditio tua ex te Israel est. » Hoc est. Tu Israel es causa perditionis tuæ. Hæc vero in primis est peccatum, quod et dicitur perditio culpabilis: unde omnes postea perditiones pœnosæ derivantur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, Ecclesia, et Augustino insinuatum, quod peccatum habet causam interiorem. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Rom. 7. "Infelix ego homo: quis me liberavit de corpore mortis hujus? » sic enim lamentabatur Apostolus: postquam ostenderat, quod interiora nostra, puta passiones per ly *passiones peccatorum*, et membra nostra, per ly *in membris nostris*, immo toti fere nos ipsi, per ly " Ego carnalis sum sub peccato venundatus, » scilicet á patrono domus meæ, idest, á voluntate; Patronorum enim est vendere, concurrimus ad causandum peccatum. Alioquin, si hic non considerasset hominem, quatenus sua interiora sunt causa peccati, sed solum quatenus est quoddam dempto peccato, naturaliter diligibile; non dixisset ly " Infelix ego, quis me separabit de corpore mortis hujus? » sed dixisset ut 2. Cor. 5. " Nolumus expoliari, sed supervestiri. » Per illam ergo sententiam *Infelix*, etc. ex contextu, ut decet, bene intellectam, si scholastice loquatur, ait: peccatum habet causam interiorem. Ideo enim clamo, et me infelicem, et corpus meum esse corpus mortis, et me velle ab ipso liberari. Item insinuatur, etc. ut supra de scripturis, q. 74. ar. 1. 2. append. Idem enim est subjectum, et causa efficiens in actionibus immanentibus, ibidem art. 1. ad 3. Ab Ecclesia autem insinuatur idipsum in hymno, ad horam primam horarum canonicarum: dum ibi dicit. " Deum precemur supplices, ut in diurnis actibus nos servet á nocentibus: linguam refrænans temperet, ne litis horror insonet; visum fovendo contegat, ne vanitates hauriat; Sint pura cordis intima; carnis terat superbiam potus, cibique parcitas. » Ex eo enim quod post ly *nocentibus* subjungit linguam, visum, intima cordis, superbiam carnis, esse coercenda á Deo in nobis, et de hoc debere nos tunc supplices precari eumdem;

patet ad litteram: quod ipsa mater Ecclesia judicat, omnia hæc scilicet linguam, visum, cordis intima, carnis motus, esse connumeranda inter nocentes nostros idest eos, qui nocent nobis idest inter inimicos; á quibus nos servari precamur, juxta exhortationem illam suam. Interiora profecto sunt hæc (ut optime novit, qui dixit Ps. 58. " Libera me ab insurgentibus in me: » idest in meipso. Secundum illud Job 7. " Factus sum mihimetipsi gravis ») et ideo inter nocentes nostri ipsorum computantur, quia sunt causa peccati. Quod et eadem significat, cum docet, nos dicere ly " Confiteor Deo, etc. quia peccavi nimis cogitatione, locutione, visu, verbo, opere, et omissione, mea culpa. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum á scripturis, et Aug. quod peccatum habet causam exteriorem. A D. Aug. quidem per hoc quod dicit; " Satisfactio est causa peccatorum excidere. » Ut recitatur in Addit. quæst. 12. art. 3. A scripturis vero, ut Num. 31. secundum quod dicitur *in arg. cont.* Item Gen. 37. " Hæc ergo causa somniorum, atque sermonum invidiæ, et odii fomitem ministravit. » Item Sap. 14. " Creaturæ Dei factæ sunt in tentationem, et in muscipulam pedibus insipientium. » Nota ly *factæ sunt*: quia secundum se non sunt, neque á Deo factæ sunt in tentationem (nam *Deus intentator malorum est*, Jacob 1.) sed propter insipientiam, seu ab insipientia ipsorum insipientium " factæ sunt in tentationem, et muscipulam ipsismet insipientibus. » Pro meliori captu hic, et in text. articuli dictorum vide veritates aureas super legem veterem Genes. 3. conclus. 12. 13. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Greg. insinuatum, quod peccatum est causa peccati. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur psal. 124. " Declinantes autem in obligationes adducet Dominus cum operantibus iniquitatem. » Hoc est declinantes autem in peccata post alia peccata adducet Dominus in infernum. Ad designandum enim, quod unum peccatum est causa alterius, peccata ipsa vocavit obligationes, quasi quod primum peccatum de se obliget ad aliud, idest ad declinandum, seu cadendum in aliud. Item per hoc, quod dicitur Matth. 26. " Petrus negavit coram omnibus dicens, nescio, quid dicas; et iterum negavit cum juramento, non novi hominem: Tunc cœpit detestari, et jurare, quia non novisset hominem. » Patet enim hic, quod Petrus de peccato in peccatum cecidit, et quidem in majus semper. Nam *primo* negat sine juramento, *secundo* cum juramento simplici, *tertio* cum juramento per execrationem, seu detestationem; item *primo* dicit, *nescio quid dicis; secundo non novi hominem*, quasi nec de præterito propinquo novi: *tertio non novisse hominem*, quasi de præterito longuinquo, immo quasi numquam novisset. Quæ utique prudens lector videt, dicere gradum peccatorum de minori semper ad majus. Scripturæ ergo per hæc narrata, quasi loquendo scholastice ab exemplo, dixerunt: peccatum unum est causa peccati, et sæpe majoris. Item per dictum 2. Timoth. " Mali homines, et seductores proficient in pejus errantes, et in errorem mittentes. » Quod patet quotidie, intelligendo tamen semper prædicta de peccato primo, quantum est de se. Nam, si per pœnitentiam citius deleretur, non causaret de facto aliud peccatum, sed hoc adhuc non esset: immo nec esse posset, quantum est de se. Secundum enim naturam inconvenientis loquendo: " uno inconvenienti dato, necesse est multa sequi » (ut ait etiam Phil. Phys. 1.) quasi dicatur, quod ad causæ positionem necessario, quantum est de natura causæ, sequitur effectus. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEXTA,

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et *primo* de causis interioribus peccati. *Secundo* de exterioribus. *Tertio* de peccatis, quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit *tripartita*. Nam *primo* agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis.

Secundo de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

Tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum ignorantia sit causa peccati.

Secundo, utrum ignorantia sit peccatum.

Tertio, utrum totaliter á peccato excuset.

Quarto, utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Pro negativa.=Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati.

1. Non ens non potest esse causa peccati. Sed ignorantia est non ens. Ergo ignorantia non est causa peccati.

Maior prob., quia quod non est, nullius est causa.

2. Quod respicit aversionem, non est causa peccati. Sed ignorantia respicit aversionem. Ergo ignorantia non est causa peccati.

Maior prob., quia causæ peccati accipiendæ sunt ex parte conversionis, ut patet ex dictis quæst. 75. art. 1.

3. Quod consistit in voluntate, non potest causari ab ignorantia. Sed peccatum in voluntate consistit, ut dictum est quæst. 74. art. 1. Ergo peccatum non causatur ab ignorantia.

Maior prob., quia voluntas, cujus objectum semper est bonum apprehensum, non fertur nisi in bonum cognitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus lib. de natura et gratia cap. 63. dicit, quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Determinatio.

Distinctio. Secundum Phil. 8. Phys. tex. 27. causa movens est duplex. Una per se, alia per accidens. Per se quidem est quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia. Per acidens est illa quæ movet, quatenus removet prohibens, vel ipsa remotio prohibentis.

1.ª CONCLUSIO. Ignorantia potest esse causa actus peccati in genere causæ efficientis, sive motivæ, non quidem per se, sed per accidens.

Prob. Privatio ejus, quod prohibet actum peccati, est causa actus peccati per accidens. Sed ignorantia est privatio ejus, quod prohibet actum peccati. Ergo ignorantia est causa per accidens actus peccati.

Maior patet ex facta declaratione: causa enim quæ removet prohibens, est causa motus per accidens.

Minor prob., quia ignorantia est privativa scientiæ, quæ prohibet actum peccati, quatenus ratio perfecta per scientiam bene dirigit humanos actus.

2.ª CONCLUSIO. Causa actus peccati potest esse ignorantia non solum universalis principii sed etiam singularis circumstantiæ.

Manifestatur. Pro quo est sciendum, quod ratio secundum duplicem scientiam est directiva humanorum actuum, scili-

cet secundum scientiam universalem, et secundum scientiam particularem. Conferens enim ratio de rebus agendis, utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; et quia actiones sunt in singularibus, conclusio syllogismi operativi semper est singularis.

Et iterum, quia singularis propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari, hinc fit ut ad prohibitionem actus mali concurrat scientia universalis principii, et etiam singularium circumstantiarum: sicut ad prohibendum actum patricidii, duplex scientia concurrit; prima est notitia istius principalis principii, quod est: patrem non esse occidendum; secundo concurrit notitia singularis circumstantiæ, scilicet hunc esse patrem, et ex his duobus concluditur, quod iste non debet occidi. Unde patet quod actus homicidii prohibetur ex notitia universali, et ex scientia particulari, ex quibus formaliter probatur conclusio.

Privatio scientiæ, quæ prohibet actum peccati, est causa actus peccati per accidens. Sed scientia tum universalis, tum particularis potest prohibere actum peccati, ut ostensum est. Ergo ignorantia privans scientia, tum universali, tum particulari, potest esse causa actus peccati.

3.ª Conclusio. Non quælibet ignorantia removens scientiam, sive universalem, sive particularem, est causa actus peccati; sed solum illa quæ removet scientiam prohibentem actum peccati.

Manifestatur. Pro quo est considerandum, quod scientia non semper prohibet actum peccati; est enim voluntas alicujus aliquando taliter disposita ad actum peccati, quod etiam si sciat illud non esse faciendum, tamen facere intendit, sicut filius qui odio habet patrem, etiamsi sciat malum esse patrem ipsum occidere, et sciat hunc esse patrem, tamen vult ipsum occidere, tunc scientia non prohibet patricidium, sed cum scientia stat etiam voluntas committendi actum peccati. In hoc casu ignorantia non est causa actus peccati: sicut si filius habens voluntatem occidendi patrem, emittens sagittam contra patrem, non tamen sciens esse patrem, sed credens se emittere sagittam contra cervum, hujusmodi ignorantia non est causa interfectionis paternæ, sed malum hujus actus est ex perversa voluntate. Unde in hoc casu peccat quidem ignorans, ut dicitur 3. Ethic. c. 1., sed non ex ignorantia; quia scilicet opposita scientia non prohiberet actum peccati. Filius enim putans interficere cervum, habebat voluntatem occidendi patrem etiamsi scivisset eum quem putabat esse cervum, esse patrem, nihilominus occidisset eum.

Ex his tribus conclusionibus conflatur una tantum conclusio quæ est:

Ignorantia tum principii universalis, tum circumstantiæ particularis potest esse causa motiva actus peccati, non quidem per se, sed per accidens. Nec semper, sed solum quando scientia quæ per ignorantiam removetur prohibebat actum peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non ens non potest esse causa alicujus per se, potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod ignorantia respicit peccatum ex parte conversionis, non quidem per se, sed per accidens.

Ad 3. Negatur maior Ad probationem dicitur quod in illud, quod est omnino ignotum, non potest ferri volontas; sed si aliquid est secundum aliquid notum, et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle, et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc, quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem: vel cum ali-

quis scit, aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum.

Pro negativa.—Videtur quod ignorantia non sit peccatum.

1. Peccatum importat aliquem actum interiorem, vel exteriorem. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem, nec exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

Maior prob., quia *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut dictum est ex Aug. qu. 71. art. 6.

2. Privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo multo minus ignorantia, quæ est privatio scientiæ, est peccatum.

Conseq. prob., quia peccatum directius opponitur gratiæ, quam scientiæ.

3. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere, magis quam in ignorantia. Ergo in ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Omne peccatum tollitur per pœnitentiam, quoad reatum, et per consequens quoad actum, excepto solo peccato originali, quod remanet quoad actum, deleto reatu. Sed ignorantia non tollitur per pœnitentiam, quoad actum; sed deleto solum per pœnitentiam reatu, remanet actu. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte originale.

5. Si ignorantia esset peccatum, sequeretur quod ignorans continue peccaret. Sed hoc est falsum. Ergo ignorantia non est peccatum.

Conseq. prob. Si ignorantia est peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret.

Falsitas consequentis prob., quia sic ignorantia esset gravissimum peccatorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod meretur pœnam, est peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam. Ergo ignorantia est peccatum.

Minor prob., quia 1. Cor. 14. dicitur. *Si quis ignorat, ignorabitur.*

Determinatio.

Differentia inter nescientiam, et ignorantiam.

Ignorantia in hoc á nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem. Unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas. Ignorantia importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum, quæ aptus natus est scire.

1.ª *Distinctio.* Ea quæ aliquis aptus natus est scire, sunt in duplici differentia. Quædam enim tenetur scire, et hæc sunt illa, sine quorum scientia, non potest suum debitum actum recte exercere. Unde omnes communiter tenentur scire ea, quæ sunt fidei; universalia juris præcepta. Singuli autem ea, quæ ad eorum officium spectant, ut episcopus ea, quæ ad officium episcopale; et sacerdos, quæ ad officium sacerdotale, et sic de aliis. Quædam vero sunt, quæ licet homo possit scire, tamen non tenetur scire, ut sunt theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu, puta quando quis projicere vult lapidem, tenetur scire si quis transeat per viam, ne eum offendat.

2.ª *Distinctio.* Ex quibus sequitur quod duplex sit ignorantia. Una quæ est privatio scientiæ illarum rerum, quas homo potest, et tenetur scire. Altera est privatio scientiæ illarum rerum, quas homo non tenetur scire.

3.ª *Distinctio.* Sed utraque hæc ignorantia duplex est. Quædam est vincibilis, et quædam est invincibilis. Vincibilis dicitur quando quis ignorat aliqua, tamen adhibito aliquo studio, aut dili-

gentia faciliter ea scire potest, ut si rusticus christianus vivens in terris christianorum ignoret præcepta decalogi, articulos fidei, aut dominicam orationem, vel furtum esse peccatum, habet ignorantiam vincibilem, quia faciliter hæc scire potest, eundo ad Ecclesiam, consulendo doctos et hujusmodi; et etiam si dominicanus religiosus ignoret philosophiam, habet ignorantiam vincibilem eorum quæ absolute scire non tenetur, quia cum sint lectores docentes philosophiam, potest ipse lectiones audire. Ignorantia autem invincibilis est quando quis aliqua ignorat, et adhibita diligentia et studio sibi possibili, ea scire non potest. Sicut illi qui nati, et nutriti sunt inter infideles, nec aliquid audierunt, aut audire potuerunt de evangelio, ignorantia, quam habent de rebus nostræ fidei, est invincibilis. Et similiter rusticus, qui numquam audivit, nec audire potest aliquos docentes philosopiam, habet invincibilem ignorantiam philosophiæ; sicut etiam quando quis omni adhibita diligentia, interficit vitulum alterius, putans occidere suum, vel dormit cum uxore alterius putans dormire cum sua, habet ignorantiam invincibilem horum singularium contingentium.

Habetur igitur in specie quadruplex ignorantia.

Prima est ignoratia vincibilis eorum, quæ scire tenemur.

Secunda est ignorantia vincibilis eorum, quæ scire non tenemur.

Tertia est ignorantia invincibilis eorum, quæ scire tenemur.

Quarta est ignorantia invincibilis eorum, quæ scire non tenemur.

1.ª Conclusio. Nescientia nullum est peccatum.

Prob. Quod ponitur in Angelis bonis, non est peccatum. Sed nescientia ponitur in Angelis bonis per Dion. de Cæl. Hier. cap. 7. Ergo nescientia nullum est peccatum.

2.ª Conclusio. Ignorantia vincibilis de his, quæ scire tenemur, est peccatum.

Prob. Quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis propter hanc negligentiam. Sed qui habet scientiam vincibilem de his, quæ tenetur scire, negligit scire, quod scire debet. Ergo habens ignorantiam vincibilem de his quæ scire tenetur, peccat peccato omissionis propter negligentiam.

3.ª Conclusio. Ignorantia invincibilis de his, quæ scire tenetur, non imputatur ignoranti ad peccatum.

Prob. Quod imputatur alicui ad peccatum, debet esse voluntarium. Sed ignorantia invincibilis non est voluntaria, cum studio superari non possit. Ergo ignorantia invincibilis de his quæ quis scire tenetur, non imputatur ei ad peccatum.

4.ª Conclusio. Ignorantia eorum, quæ quis scire non tenetur, sive sit vincibilis, sive sit invincibilis, non est peccatum nisi in casu.

Prob. Quia qui omittit facere, quod facere non tenetur; vel habere, quod habere non tenetur, non omittit facere aliquod sibi debitum, et inde nulla negligentia, quæ sit peccatum, intervenire potest. Rusticus enim omittens studere metaphysicæ nullum peccatum committit.

Manifestatur ultima particula. Nam quamvis aliquis non teneatur scire, an aliquis transeat per viam, vel an aliquis lateat in saltu, tamen volens projicere lapidem per fenestram, vel volens emittere sagittam in saltu, tenetur scire, an transeat homo per viam, vel aliquis lateat in saltu, ne lapide, vel sagitta quemquam offendat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur: quod sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur in diffinitione pecca-

ti, dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati, et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta diffinitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam,

Ad 2. dicitur dupliciter. Primo ad antecedens, quod etsi privatio gratiæ secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia.

Dicitur secundo negando consequentiam. Non enim est eadem ratio quoad hoc de gratia et scientia. Homo enim potest aliquam scientiam acquirere per suos actus, et ideo si negligat, potest esse, ut peccet peccato ignorantiæ. Gratia vero non acquiritur ex operibus nostris, et ideo ejus privatio non est peccatum, sed peccati pœna.

Ad 3. dicitur, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus á voluntate, ita in peccato omissionis, non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, in quantum est aliqualiter voluntaria, et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad 4. dicitur ad maiorem, quod licet transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, ut est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur; nam si post pœnitentiam remaneret negligentia, non esset deletum peccatum aliquo modo.

Ad 5. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat: ita est etiam de peccato ignorantiæ: non enim continuo ignorans actu peccat; sed solum quando est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenetur.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset á toto peccato.

Pro affirmativa.=Videtur quod ignorantia excuset á toto peccato.

1. Quod causat involuntarium, excusat á toto peccato. Sed ignorantia causat involuntarium, nt dictum est, qu. 6. art. 8. Ergo ignorantia totaliter excusat á peccato.

Maior prob., quia *omne peccatum est voluntarium*, ut lib. 1. retract. c. 9. Aug. dicit.

2. Secundum id, quod per accidens se habet ad actum humanum non debet judicari ipse humanus actus peccatum, vel virtuosus. Sed quod fit per ignorantiam, per accidens se habet ad actum humanum. Ergo ignorantia excusat totaliter á peccato.

Maior patet, quia quod per accidens se habet in actibus humanis, non dat speciem.

Minor prob. Quod præter intentionem aliquis facit, per accidens se habet ad actum. Sed quod fit per ignorantiam, fit præter intentionem. Ergo quod fit per ignorantiam, per accidens se habet ad actum.

Minor hujus prob., quia intentio non fertur nisi in cognitum.

3. Quod excludit id, per quod perficitur ratio, excusat á peccato, Sed ignorantia excludit scientiam, per quam perficitur ratio. Ergo ignorantia excusat á peccato.

Maior prob., quia homo est subjectum peccati, vel virtutis, in quantum est particeps rationis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ recte improbantur, sunt peccata. Sed *quædam per ignorantiam facta, recte improbantur*, inquit Aug. lib. 3. de lib. arb. c. 18. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata, et per

consequens ignorantia non excusat á peccato.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Ignorantia est duplex. Quædam est quæ est causa actus peccati. Quædam vero quæ non est causa actus peccati, sed ipsum concomitatur, vel consequitur. Illa ignorantia dicitur esse causa actus peccati, quæ est causa actus, qui prohiberetur á scientia, si adesset, et contrariaretur voluntati: sicut quis putans occidere cervum in nemore, et adhibita debita diligentia, ne interficiat aliquem hominem, et tamen occidit hominem, iste actus occisionis est ab ignorantia: quia si scivisset ibi latitare hominem, non emisisset sagittam, et postquam cognovit se hominem interfecisse, dolet, et præsente scientia, iste actus contrariatur ejus voluntati. Ignorantia vero, quæ non causat actum peccati, est quæ concomitatur actum qui quamvis ignoranter fiat, tamen non fit contra voluntatem; sed jam ad ipsum voluntas erat disposita, et postquam ignoranter factum est, complacet in eo: sicut si aliquis disponat occidere inimicum, ubicumque eum invenerit, et vadat ad nemus causa venandi, et putans occidere cervum occidat inimicum, ignorans se inimicum occidere, tunc ignorantia hæc non est causa interfectionis inimici, quia etiam si scivisset, interfecisset. Unde qui sic interficit inimicum, interficit ignoranter, sed non ex ignorantia.

2.ª *Distinctio.* Ignorantia quæ est causa actus peccati, est duplex: quædam non est voluntaria, et quædam est voluntaria. Ignorantia non voluntaria est, quando quis adhibitis debitis circumstantiis ex ignorantia facit actum aliquem: sicut Jacob putans dormire cum Rachele, dormivit cum Lya, hoc enim factum est ex ignorantia non volita.

3.ª *Distinctio.* Et hæc ignorantia non volita, adhuc duplex est. Quædam totaliter tollit scientiam, quod actus sit peccatum: quædam vero non tollit totaliter scientiam quod actus sit malus, sed solum tollit scientiam alicujus circumstantiæ, quæ vel aggravat, vel mutat speciem peccati. Exemplum primi: quis in nemore putans occidere cervum post debitam diligentiam occidit hominem. Ista ignorantia removet omnino scientiam, quod actus iste sit malus: interficere enim cervum, nullum est peccatum, ut sic. Exemplum secundi: quis interficit hominem, ignorat tamen istum esse patrem; hæc ignorantia non tollit scientiam totaliter, ut iste interficiens ignoret hunc actum esse malum. Nam interficere hominem, de se malum est; sed tamen removet scientiam illius circumstantiæ, scilicet quod iste homo sit pater, et hic fuit casus Judæ patriarchæ, quando concubuit cum Thamar nuru sua. Fecit illud quidem ex ignorantia, sed tamen illa ignorantia non tollebat scientiam quod ille concubitus esset malus, cum non esset cum sua: sed tamen fuit cum ignorantia circumstantiæ; ignorabat enim quod esset ejus nurus.

Ignorantia voluntaria potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo per se et directe. Alio modo per accidens, et indirecte. Ignorantia volita per se est, quando quis vult ignorare aliqua studiose, ut liberius peccet; de quibus dicitur Job. 21. *Recede á nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Ignorantia volita indirecte, sive per accidens, est quando aliquis non eligit quidem ipsam ignorantiam, ut sic, sed propter laborem, vel alias occupationes negligit scire quæ scire tenetur, vel etiam quæ scire non tenetur.

4.ª *Distinctio.* Et hæc ignorantia est duplex. Quædam est vincibilis, et quædam invincibilis, et quæ sit unaquæque harum, dictum est art. præced. in corpore.

4.ª Conclusio Ignorantia quæ non est causa actus peccati, sed concomita-

tur, vel consequitur ipsum, non excusat aliqualiter á peccato.

Manifestatur. Nam qui jam est dispositus ad occidendum inimicum, ubicumque eum invenire potuerit, etiamsi ignorans interficiat, non excusatur ab homicidio.

2.ª Conclusio. Ignorantia quæ est causa actus peccati, quantum sit ex se, habet ut excuset á peccato.

Prob. Illud quod quantum sit ex se, facit involuntarium, excusat á peccato. Sed ignorantia ut sic, quantum sit ex se, facit involuntarium, ut dictum est in duobus præced. art. Ergo ignorantia ut sic, et quantum sit ex se, excusat á peccato.

Maior prob., quia peccatum ideo peccatum est, quia est voluntarium. Unde quod facit involuntarium, á peccato excusat.

3.ª Conclusio. Ignorantia quæ totaliter, et invincibiliter tollit scientiam malitiæ actus, totaliter excusat á peccato. Sub aliis verbis. Si quis facit aliquid quod non sciat, nec scire possit, illud esse malum, totaliter excusatur á peccato ex tali ignorantia.

Prob. Ignorantia faciens involuntarium simpliciter, totaliter excusat á peccato, ut ex dictis patet. Sed ignorantia removens scientiam malitiæ actus, invincibiliter, facit involuntarium simpliciter. Ergo totaliter excusat á peccato.

Minor manifestatur. Nam jaciens sagittam in nemore, ut cervum interficiat, nesciens invincibiliter ibi latere hominem, quod si scivisset, non jecisset sagittam, omnino involuntarie hominem interfecit, et sic totaliter á peccato excusatur: et mulier putans, et credens dormire cum viro suo, si alter dolose ei introducatur, quod si sciret, non permitteret se tangi ab illo, totaliter á peccato excusatur.

4.ª Conclusio. Ignorantia non removens totaliter scientiam malitiæ actus, sed solum scientiam alicuius circumstantiæ, etiam invincibiliter, non excusat á peccato totaliter.

Prob. Ignorantia quæ excusat á peccato totaliter, facit omnino involuntarium actum malum. Sed ignorantia quæ non tollit scientiam malitiæ actus, sed solius circumstantiæ, non facit simpliciter involuntarium. Ergo hujusmodi ignorantia non excusat á peccato totaliter, sed solum á peccato, quod est ex circumstantia ignorata.

Manifestatur tota ratio. Nam interficiens voluntarie hominem, quem ignorat esse patrem, non excusatur á peccato homicidii, quia voluntarie interficit hominem, quod scit esse malum. Si vero invincibiliter ignoret illum esse patrem, sed putat adulterum, vel inimicum, excusatur á patricidio, licet non ab homicidio.

5.ª Conclusio. Ignorantia quæ est directe volita, non excusat, si tamen sit de his quæ scire tenetur, et potest scire.

Probatur. Ignorantia quæ excusat á peccato, tollit voluntarium. Sed ignorantia voluntaria, sive affectata, non tollit voluntarium. Ergo ignorantia voluntaria non excusat á peccato.

Maior patet ex dictis sæpius, quia scilicet in tantum ignorantia excusat, in quantum facit involuntarium. Unde ignorantia voluntaria non excusat.

Minor prob., quia cum ipsa ignorantia sit volita, ut liberius quis malefaciat, non solum ignorantia, sed etiam actus ex tali ignorantia procedentes, sunt voluntarii: qui enim non vult scire fornicationem esse peccatum, ut liberius fornicetur, voluntarie fornicatur, et per consequens voluntarie peccat.

6.ª Conclusio. Ignorantia vincibilis de his, quæ tenemur scire, indirecte volita, non excusat totaliter á peccato.

Prob., quia negligentia per quam quis habet hanc ignorantiam, facit ipsam ignorantiam voluntariam, et peccatum.

7.ª Conclusio. Ignorantia de his, quæ

non tenemur scire, sive sit vincibilis, sive invincibilis, totaliter excusat á peccato.

Manifestatur, quia hujusmodi ignorantia, ut sic, non est peccatum, ut dictum est in præced. artic. nec causa peccati secundum se, ut etiam dictum est.

Breviter igitur colligendo omnia, dicimus.

Primo, quod ignorantia quæ non est causa actus peccati, sed ad ipsum concomitanter, sive consequenter se habet, non excusat á peccato.

Secundo, quod ignorantia quæ est causa actus peccati per se volita, seu affectata, si sit de his quæ scire tenemur non excusat á peccato.

Tertio, ignorantia quæ non totaliter tollit scientiam malitiæ actus, non totaliter excusat á peccato, sed solum á peccato, quod est ex circumstantia ignorata; si tamen ignorantia circumstantiæ sit invincibilis.

Et ratio horum est, quia hujusmodi ignorantia non tollit voluntarium et per consequens nec peccatum.

Quarto, ignorantia ut sic secundum se, dummodo non sit per se volita et vincibilis excusat á peccato.

Quinto, ignorantia eorum quæ scire non tenemur sive sit vincibilis, sive invincibilis, excusat á peccato nisi in casu quo quis tenetur scire ea, quæ extra casum non tenebatur scire, ut dictum est art. præced. de projiciente lapidem in via, vel sagittam in saltu emittente.

Et ratio horum est, quia hujusmodi ignorantia facit involuntarium simpliciter, et inde excusat peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat á peccato.

Ad 2. Negatur minor. Ad minorem probationis dicitur, quod id quod fit per omnimodam ignorantiam, fit præter intentionem, et talis ignorantia excusat, ut dictum est. Si autem remanet aliqualis scientia malitiæ facti, hoc non fit præter intentionem et est voluntarium, ut dictum est, et talis ignorantia non excusat.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod si esset talis ignorantia, quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino á peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus, non autem semper ignorantia causans peccatum est talis, et ideo non semper totaliter excusat á peccato.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Pro negativa.—Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum

1. Illud, quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est commnnis omni peccato. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

Minor prob., qnia Phil. 3. Eth. c. 1. dicit, quod *omnis malus est ignorans*.

2. Quod est peccatum non diminuit, sed aggravat peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum. Ergo ignorantia non minuit, sed facit maius peccatum.

Maior prob,, quia peccatum additum peccato facit maius peccatum.

3. Quod aggravat peccatum non minuit peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Maior prob., quia non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum.

Minor prob., quia Glossa super illud Rom. 2. *Ignoras quoniam benignitas Dei* etc. dicit Amb. *gravissime peccas si ignoras*.

4. Ignorantia quæ totaliter tollit usum rationis, non solum non minuit, sed magis auget peccatum. Ergo nulla ignorantia minuit peccatum.

Antec. prob., quia Phil. 3. Ethic. c.

5. dicit, quod *ebrius meretur duplices maledictiones.*

Conseq. prob., quia si aliqua ignorantia diminueret peccatum, hoc maxime videretur de illa, quæ totaliter tollit usum rationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quicquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est ratio remissionis peccati. Ergo ignorantia alleviat peccatum.

Minor prob., quia Apost. 1. Timot. dicit; *misericordiam consequutus sum, quia ignorans feci.*

Determinatio.

Fundamentum inquirendæ veritatis.

Propositio. Ignorantia in tantum potest diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium. Si autem voluntarium non diminuit, nullo modo diminuet peccatum.

Prob. Quia omne peccatum est voluntarium. Unde si diminuetur ratio voluntarii, diminuetur peccatum, si non diminuitur ratio voluntarii, nec peccatum potest diminui.

1.ª Conclusio. Ignorantia quæ totaliter á peccato excusat, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Prob. Ignorantia quæ totaliter tollit voluntarium, totaliter aufert peccatum. Sed ignorantia quæ totaliter á peccato excusat, totaliter tollit voluntarium. Ergo ignorantia totaliter á peccato excusans non minuit, sed totaliter etiam aufert ipsum peccatum.

2.ª Conclusio. Ignorantia quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, non minuit nec auget peccatum.

Manifestatur. Quia hujusmodi ignorantia non minuit, nec auget rationem voluntarii. Ignorantia enim ejus qui occidere credit cervum, et occidit inimicum quem tamen volebat occidere, non auget, nec minuit voluntatem occidendi inimicum.

Coroll. Sequitur ergo quod sola illa ignorantia possit peccatum minuere, quæ est causa peccati, et tamen totaliter á peccato non excusat.

Distinctio. Ignorantia quæ est causa actus peccati, et tamen non totaliter excusat, est duplex. Quædam est quæ est per se directe volita, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet: quædam vero est ignorantia quæ est causa peccati et volita, non quidem directe, sed indirecte, vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem: vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere.

3.ª Conclusio. Ignorantia quæ est causa actus peccati volita directe non solum non minuit sed potius augere videtur peccatum.

Prob. Ignorantia quæ auget voluntarium, auget peccatum. Sed ignorantia directe volita auget voluntarium. Ergo ignorantia directe volita auget peccatum.

Minor prob., quia ex intentione voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis velit subire ignorantiæ damnum, propter libertatem peccandi.

4.ª Conclusio. Ignorantia indirecte, et per accidens volita diminuit peccatum.

Prob. Ignorantia diminuens voluntarium, diminuit peccatum. Sed hujusmodi ignorantia diminuit voluntarium. Ergo diminuit etiam peccatum.

Minor probatur. Quia cum aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe et per se feratur in peccatum. Unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Aliter explicatur hic articulus.

1.ª *Distinctio.* Ignorantia duplex est, quædam quæ non est causa actus peccati, sed concomitanter, vel consequenter se habet ad ipsum. Quædam quæ est causa actus peccati.

2.ª *Distinctio.* Ignorantia quæ est causa actus peccati, est duplex. Quædam quæ est omnino involuntaria: quædam quæ est volita á peccante.

3.ª *Distinctio.* Ignorantia volita est duplex; quædam est volita directe et quædam est volita indirecte.

Omnes hæ distinctiones cum suis explanationibus, et exemplis habentur artic. præced., et breviter colliguntur hæ ignorantiæ species.

Prima ignorantia, quæ non est causa actus peccati est in eo qui ignoranter occidit inimicum quem tamen determinaverat occidere.

Secunda ignorantia, quæ est causa actus peccati, omnino involuntaria, est in eo qui volens, et credens occidere vitulum proprium, occidit alienum, et qui putat dormire cum sua, dormit cum aliena fraudulenter submissa.

Tertia ignorantia volita directe est in eo, qui renuit scire, ut liberius peccet, quæ est in eo, qui *noluit intelligere, ut bene ageret*, et in his, qui dixerunt Domino: *recede á nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.*

Quarta ignorantia volita indirecte, ut qui propter laborem, vel occupationes renuit studere, ut sciat.

1.ª Conclusio. Ignorantia quæ non est causa peccati, non minuit, nec auget peccatum.

Prob. quia hujusmodi ignorantia non auget, nec minuit rationem voluntarii, ut dictum est in alia explicatione.

2.ª Conclusio. Ignorantia quæ est causa peccati, sed est omnino involuntaria, non minuit, sed totaliter tollit peccatum.

Prob. quia totaliter tollit rationem voluntarii.

3.ª Conclusio. Ignorantia per se, et directe volita non minuit, sed potius auget peccatum.

Prob. quia non tollit, sed auget rationem voluntarii.

4.ª Conclusio. Ignorantia volita indirecte, excusat á peccato, ipsumque minuit.

Prob. quia minuit voluntarii rationem, cum talis ignorantia, et peccatum ex ea sequens, non sit per se volitum, cum voluntas non per se, et directe feratur in illud. Unde est minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod ignorantia, quæ est communis omni peccato, et secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa actus peccati, sed consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem. Unde talis ignorantia non minuit, nec aggravat peccatum, ut dictum est.

Ad 2. Negatur maior; potest enim unum peccatum aliud minuere, puta ebrietas potest minuere peccatum homicidii, et facere ipsum levius, quam sit ipsa ebrietas: magis enim peccavit ebrius se inebriando, quam occidendo virum, quia illud voluntarie, hoc involuntarie fecit. Ad probationem dicitur, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, et non maius peccatum semper, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non tantam gravitatem habeant, quantam unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est, si fiat á sobrio, quam ab ebrio, quamvis tunc sint duo peccata. Si enim homicidium fiat ab ebrio, minus peccatum est, quam ebrietas, ut dictum est, quia ebrietas plus diminuit de gravitate homicidii, quam sit sua gravitas. Unde gravius peccatum est ebrietas, quam homicidium ex ea sequens.

Ad 3. Negatur minor universaliter: non enim semper ignorantia aggravat peccatum, ut dictum est. Ad probationem dicitur primo, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter volita et affectata, quæ auget

peccati gravitatem, ut dictum est in corpore.

Secundo dicitur, quod verbum Ambrosii potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summe peccatur, cum etiam beneficia non recognoscuntur.

Tertio dicitur, quod Ambrosii verbum potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ ideo gravissimum peccatum dicitur, quia subvertit fundamentum spiritualis ædificii.

Ad 4. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur dupliciter; primo quod ebrius meretur duas maledictiones, quia facit duo peccata, scilicet quia inebriatur, et quia facit aliquid ex ebrietate sequens, puta homicidium, vel blasphemias profert; non tamen meretur duplicem maledictionem propter gravius peccatum, quia unum potest aliud minuere, plusquam sit gravitas primi, ut dictum est. Maius enim peccatum est ebrietas, quam quodlibet peccatum ex ea sequens; gravius enim peccavit Loth se inebriando, quam cum filiabus se commiscendo, quia scilicet illud voluntarie; hoc involuntarie fecit.

Secundo dicitur, quod illud verbum inducitur á Philosopho, secundum ordinationem cujusdam Pytaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem, quia pluries ebrii percutiunt, quam sobrii, ut patet per Philosophum 2. Politic. circa finem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 76.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod ignorantia est causa peccati. Ab Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Jo. 15. " Hæc facient vobis, idest contra vos, quia non noverunt patrem, neque me. » Item Exod. 1. " Surrexit rex novus. qui ignorabat Joseph, et dixit ad Populum. » etc. Ideo enim incipit iste rex persequi Israelitas, quia ignorabat, licet postea hæc sua ignorantia per crementum peccatorum transierit in malitiam maximam. Vide Veritates aureas super totam legem veterem Exod. 1. concl. 1. ut de ignorantia noveris, inter alia, quod est *mater cunctorum errorum:* ut jam olim sanxit Concilium *Toletanum*, et recitatur in Decret. dist. 38. cap. 2. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis iusinuatum, quod ignorantia est peccatum. Ut 1. Cor. 4. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item Luc. 19. " Venient dies in te, etc. eo, quod non cognoveris tempus visitationis tuæ. » Hoc est. Punieris, eo, quod peccatum, quo ignorasti tempus incarnationis meæ factæ propter te habes. Patet enim, quod non cognoscere aliquid, tunc, quando quis potest, et debet cognoscere (ut de Judæis illis erat) est ignorantia: et consequenter, quod talis ignorantia, secundum illam Domini sententiam, est peccatum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod ignorantia non est ex toto excusat á peccato. A D. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod ignorantia, qua Lamech occidit Cain, Gen. 4. et qua Pharao tulit Sarai in domum suam, Gen. 10. non excusavit totaliter aliquem ipsorum á peccato. In cujus signum uterque pro suo illo peccato punitus est, ut ibidem á scriptura innuitur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod ignorantia minuit peccatum. Ut *Timoth.* 1. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *ignorans*, sumitur figurative, idest per illam figuram, quæ minus dicit, significando plus. Significat namque plus ly *ignorans*, quam dicat, idest quam in veritate fuerit. Secundum veritatem enim Paulus peccavit per ignorantiam, quod est minus, quam peccare ignoranter: ut recitatum est ex B. Thom. ar. 1. notat. post probat. conclu. Item Luc. 23. *Dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt.* Hanc enim ignorantiam illorum ibi adducit pro aliquali ratione remissionis, ut patet, et consequenter ad alleviandum peccatum eorum. Ubi tamen notabis, quod non loquitur de peccato illo, ut procedit á principibus Judæorum: sed à simplicibus turbis: Ut declaratur 3. q. 47. ar. 6. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEPTIMA.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Secundo, utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.

Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto, utrum hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati,

Quinto, de illis tribus causis, quæ ponuntur 1. Joan. 3. *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ.*

Sexto, utrum passio, quæ est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo, utrum totaliter excuset.

Octavo, utrum peccatum, quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur á passione appetitus sensitivi.

Pro negativa.=Videtur quod voluntas non moveatur á passione appetitus sensitivi.

1. Quod movet voluntatem, debet esse objectum voluntatis. Sed passio appetitus sensitivi non est objectum voluntatis. Ergo passio appetitus sensitivi non movet voluntatem.

Maior prob. Potentia passiva non movetur nisi á suo objecto. Sed voluntas est potentia activa, et passiva simul, cum sit movens, et mota, ut dicitur 3. de anima tex. 54. Ergo voluntas non movetur nisi á suo objecto.

Minor prob. Objectum appetitus sensitivi est bonum rationis. Sed passio appetitus sensitivi non est bonum rationis. Ergo passio appetitus sensitivi non est objectum voluntatis.

2. Superior motor non movetur á motore inferiori: sicut anima non movetur á corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem. Ergo voluntas non movetur ab appetitu sensitivo.

Minor prob.. quia dicitur 3. de anima tex. 57. quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut sphæra movet sphæram.*

3. Nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis: appetitus vero sensitivus est vis materialis. Ergo voluntas non potest moveri ab appetitu sensitivo.

Minor prob., quia appetitus, qui est

voluntas, est in ratione, quæ non utitur organo corporali, ut dicitur 3. de anima, tex. 42. sensitivus vero est potentia organo corporali affixa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dan. 13. dicitur: *Concupiscentia subverit cor tuum.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest movere aliud dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Illud movet aliquid directe, quod sua virtute attingit illud quod movet, imprimendo aliquid in ipsum; et sic ignis directe agit in aquam, quia in ea imprimit calorem, et eam attingit propria virtute. Indirecte vero tunc movet, quando sua virtute non attingit id, quod movet, nec aliquid in ipsum imprimit; sed ex hoc quod agit in aliquid aliud, sequitur motus in illo, et sic qui emittit aquas, est causa jurgiorum. Non enim, qui emittit aquas, agit aliquid in animos jurgantium, sed solum ex hoc quod emittit aquas in aliquorum loca, seu possessiones, et damnum infert, sequitur ut domini camporum irascantur: et similiter ex hoc quod aliquis amat amicum suum, concitat sibi odium alicujus alterius, scilicet inimici sui amici indirecte enim movet inimicum amici; ad sui odium ille, qui amat amicum suum. Passionem igitur appetitus sensitivi movere, sive trahere voluntatem ad peccandum, potest bifariam intelligi, scilicet ut moveat ipsam directe, aliquid in ipsam imprimendo, puta inclinationem ad peccatum: et indirecte scilicet ex hoc quod passio aliquid imprimit in aliquid aliud, sequatur motus voluntatis ad peccandum.

1.ª Conclusio. Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, et movere voluntatem.

Prob., quia solus Deus potest directe voluntatem movere, ut dictum est quæst. 75. art. 3. in corpore, et probatum est quæst. 9. art. 6. et prima parte, quæst 105. art. 4. eamdem conclusionem probant omnia argumenta pro negativa inducta.

Et quia Deus non est causa peccati ut dictum est, quæst. 75. art. 3. in corpore, sequitur evidenter quod voluntas á nullo possit directe moveri, et trahi ad peccandum.

2.ª Conclusio. Passiones appetitus sensitivi, possunt indirecte movere, et trahere voluntatem ad peccandum.

Declaratur, deinde probatur. Dupliciter enim possunt passiones appetitus sensitivi indirecte trahere voluntatem, et ipsam movere ad pecandum. Uno modo, per hoc quod indirecte distrahunt ipsam voluntatem á proprio motu, quem debet habere secundum judicium rationis. Alio modo per hoc, quod indirecte impediunt rectum rationis judicium de objecto ipsius voluntatis: et quod utroque hoc modo indirecte moveant voluntatem ipsæ passiones, probatur.

Primo. Ea, quæ perficiunt appetitum sensitivum in suo actu, per accidens distrahunt voluntatem á proprio actu, remittendo ipsum, vel totaliter impediendo. Sed per passiones appetitus fortificatur ipse appetitus sensitivus in suo actu, puta per passionem iræ vehæmentius irascibilis operatur, et per amorem concupiscibilis est fortior in suo actu. Ergo passiones appetitus sensitivi per accidens remittunt, vel totaliter impediunt actum voluntatis, eamque á suo actu distrahunt.

Maior manifestatur. Cum enim omnes potentiæ animæ in una animæ essentia radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, quod altera in suo remittatur, vel etiam totaliter impediatur, et hoc duplici ratione. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor; unde é contrario, quando intenditur circa unum minus potest ad alia. Ideo intensio animæ in actu appetitus sensitivi, facit distractionem in actu appetitus rationalis. Tum quia in operi-

bus animæ requiritur intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest ad alterum vehementer intendere. Ex hoc igitur, quod passiones fortificant appetitum sensitivum per intentionem et vehementem attentionem, sequitur ut voluntas distrahatur á proprio actu, et trahatur ad actum appetitus sensitivi, et velit idem objectum.

Secundo prob. Ea, quæ faciunt vehementem inordinatam apprehensionem imaginativæ, et forte judicium æstimativæ, indirecte movent, et trahunt voluntatem. Sed passiones faciunt vehementem apprehensionem imaginativæ, et forte judicium æstimativæ. Ergo passiones indirecte movent ipsam voluntatem.

Maior probatur, quia vehemens appehensio imaginativæ, et judicium forte æstimativæ impediunt judicium rationis rectum circa proprium voluntatis objectum, quod est bonum apprehensum, ut patet in amentibus, in quibus propter vehementem apprehensionem imaginationis, et forte judicium virtutis æstimativæ totaliter impeditur rationis judicium, quod sequitur appetitus rationalis.

Minor prob., quia passionem appetitus sensitivi sequitur apprehensio imaginationis, et judicium æstimativæ, sicut dispositionem linguæ sequitur judicium gustus, ita ut si lingua sit male disposita, gustus judicabit dulce amarum, cujus etiam signum est, quia videmus, quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his, circa quæ afficiuntur. Unde judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens etiam motus voluntatis, qui ex se natus est sequi judicium rationis.

Quia igitur passiones faciunt vehementem apprehensionem imaginativæ, et forte judicium æstimativæ, impediunt rationem á recto judicio, et per consequens ad sequendum judicium æstimativæ, et per hoc trahunt voluntatem ad volendum, quod sibi ratio male judicans proponit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod id, quod movet voluntatem directe, debet esse ejus objectum: sed quod movet voluntatem solum indirecte, non est necesse ut sit ejus objectum, sed sufficit, ut faciat aliquid in objecto, vel in aliquo alio, ex quo sequatur aliqua mutatio in voluntate. Tunc ad minorem dicitur quod passio appetitus sensitivi non est voluntatis objectum, et ideo non movet directe voluntatem; tamen quia per passionem appetitus sensitivi fit aliqua mutatio circa judicium de objecto voluntatis, ut dictum est, ideo indirecte ipsum movere dicitur.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod superior motor non movet inferius directe, potest tamen ipsum indirecte movere, ut dictum est.

Ad 3. Similiter dicitur ad maiorem, quod immateriale non potest directe movere materiale, potest tamen ipsum movere indirecte, et sic passio sensus movet voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari á passione contra suam scientiam.

Pro negativa.—Videtur quod ratio non possit superari á passione contra suam scientiam.

1. Fortius non vincitur á debiliori. Sed scientia est fortissimum eorum, quæ sunt in nobis propter suam certitudinem. Ergo scientia non potest vinci á passione.

2. Quando passio trahit voluntatem, aut trahit voluntatem ad id, quod est vere bonum, aut ad id, quod est solum apparens bonum. Sed sive trahat ipsam ad vere, sive ad apparens bonum, non inclinat rationem contra suam scientiam. Ergo numquam passio superat rationem contra suam scientiam.

Maior prob., quia voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni.

Minor prob. Quando enim passio trahit voluntatem ad vere bonum, manifestum est quod non inclinat rationem contra suam scientiam, sed conformiter ad ipsam. Quando autem trahit ad apparens bonum, cum apparens bonum non sit existens bonum in rerum natura, sed solum habens esse in ratione, quatenus ut bonum est apprehensum, sequitur quod tunc passio non inclinet in aliquid ipsam rationem contra suam scientiam, sed potius quod inclinat in aliquid in ipsa ratione, et in ejus scientia existens.

Si dicatur quod passio trahit rationem scientem aliquid in universali, ad hoc, ut contrarium judicet in particulari.

3. Contra. Si aliquis sciens aliquid in universali judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod de eodem haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

Conseq. prob., quia propositio universalis, et particularis opponuntur (si sint oppositæ) contradictorie. Ut omnis homo currit, et quidam homo non currit. Ergo scire aliquid in universali, puta omnem fornicationem esse fugiendam, et in particulari judicare oppositum, scilicet aliquam fornicationem, vel hanc non esse fugiendam, est habere simul de fornicatione contradictorias opiniones.

4. Quicumque scit aliquod universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri. Sed ille, qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare, puta hunc actum esse fornicarium sub universali contineri. Ergo etiam in particulari habet scientiam, et non poterit superari á passione.

Maior prob., quia qui scit omnem mulam esse sterilem, scit etiam hoc animal esse sterile, si tamen sciat hoc animal esse mulam, ut dicitur 1. Poster. c. 1.

5. Homo in passione existens frecuenter confitetur id, quod eligit, esse malum in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam, et sic non videtur quod passio possit trahere rationem, contra scientiam universalem, per hoc quod oppositum judicat in particulari.

Conseq. prob., quia *quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ*, ut dicitur 3. de anima. Unde qui voce dicit hoc esse malum in particulari, illud scit esse verum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Concupiscentia trahit rationem contra suam scientiam. Sed concupiscentia est quædam passio. Ergo passio trahit rationem contra suam scientiam.

Maior prob., quia Apostolus Rom. 7. dicit. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati*, quæ lex in membris existens, est concupiscentia, de qua supra loquutus fuerat.

Determinatio.

Socratis sententia.

Opinio Socratis fuit, ut Phil. dicit 7. Ethic. c. 2. quod scientia numquam possit superari á passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias.

Judicium de opinione Socratis.

Socates in hoc aliqualiter recte sapiebat, non autem simpliciter verum dixit.

Manifestatur utrumque. Et quod aliqualiter verum dixerit, ostenditur. Quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, numquam voluntas in malum moveretur, nisi id, quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat, et propter hoc voluntas numquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. 14. *Errant qui operantur malum.*

Quod vero Socrates non simpliciter verum dixerit, ostenditur, quia experimento patet quod multi agunt contra

ea, quorum scientiam habent, et hoc etiam authoritate divina confirmatur: dicitur enim Lucæ 12. *Servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit plagis vapulavit multis*, et Jacob. 4. *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.*

Via investigandi veritatem.

1.ª *Distinctio.* Pro habenda igitur veritate, oportet distinguere, ut Phil. tradit in 7. Ethic. c. 3. quod homo ad recte agendum dirigitur duplici scientia, scilicet universali et particulari. Ad hoc enim ut quis non fornicetur, necessaria est primo universalis scientia, scilicet nullam fornicationem esse faciendam. Secundo necessaria est scientia particularis, scilicet hunc actum esse fornicarium, et utriusque scientiæ defectus sufficit ad hoc ut impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut dictum est quæst. 76. art. 1.

Potest igitur esse, ut quis habeat scientiam universalem, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen ignorent hunc actum particularem esse fornicarium, et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis.

2.ª *Distinctio.* Est etiam considerandum, pro habenda hujus quæsiti veritate, quod aliquid potest esse scitum in universali, vel in particulari, dupliciter. Uno modo in actu: ut quando quis actu aliqua considerat. Alio modo in habitu: ut quando aliquis habet quidem habitum scientiæ, tamen non considerat in actu ea, quorum scientiam habet.

Potest igitur contingere, ut aliquis habeat rectam scientiam, non solum in universali, sed etiam in particulari, sed tamen in actu non consideret ea, quorum scientiam habet, et tunc non videtur difficile ut homo agat præter id quod actu non considerat: puta, si quis sciat ebrietatem esse fugiendam, et hunc actum posse facile ad ebrietatem ducere, tamen non considerans, nimium bibit, potest inebriari, et agere contra id quod habitu scit, tum in universali, tum in particulari.

3.ª *Distinctio.* Considerandum tertio quod dupliciter contingit ut homo actu non consideret ea, quorum scientiam habet in habitu. Primo potest hoc contingere ex solo defectu intentionis: puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometricas conclusiones, quas tamen in promptu habet, cum considerare voluerit. Secundo contingit ut homo non consideret ea, quæ scit in habitu ex aliquo impedimento superveniente; puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem, et hoc modo ille, qui est in passione constitutus, impeditur ne consideret in particulari id quod scit, in universali, in quantum passio impedit talem considerationem.

Dupliciter igitur potest contingere, ut voluntas agat contra ea, quorum ratio scientiam habet. Primo quia ratio habet scientiam universalem, non autem particularem. Secundo quia licet ratio sciat aliquid, tum in universali, tum in particulari, non tamen actu considerat quæ scit in habitu. Et hoc potest contingere vel ex solo defectu intentionis, vel ex impedimento, ut dictum est.

Conclusio. Passio potest trahere rationem ad judicandum in particulari, contra scientiam quam habet in universali.

Prob. Quod potest impedire rationem, ne actu consideret in particulari ea, quorum scientiam habet, potest trahere hominem ad judicandum de aliquo in particulari, contra scientiam quam habet in universali. Sed passio potest impedire rationem, ne actu consideret ea, quorum scientiam habet in habitu, in particulari. Ergo passio potest trahere rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Maior ex dictis patet. Ex impedimen-

to enim actualis considerationis potest impediri rectitudo voluntatis et operis.

Minor prob. Tripliciter enim passio potest impedire rationem ab actuali consideratione eorum, quorum habet scientiam in habitu : primo per quamdam distractionem: secundo per contrarietatem: tertio per corporalem transmutationem, quia passio ligat rationem ne exeat in actum, sicut etiam faciunt ebrietas et somnus.

Quod primo modo passio impediat rationem ostensum est art. præced.

Quod impediat secundo modo ostenditur: quia passio plerumque inclinat in contrarium hujus, quod scientia universalis habet et docet: sicut ratio dictat, non esse fornicandum, vel non esse alicui faciendam injuriam; et tamen passio inclinat ad fornicandum et ira ad faciendum injuriam ei contra quem quis irascitur.

Quod tandem passio impediat tertio modo, prob. ex hoc, quia aliquando cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi.

Quando igitur ratio habet scientiam in universali et in particulari, non solum in habitu, sed in actu, impossibile est ut superetur á passione contra suam scientiam. Si vero habeat scientiam solum in universali, vel etiam in particulari, sed solum in habitu, et non consideret actu, potest á passione superari, quatenus vel distrahitur ab actuali consideratione, vel inclinatur in contrarium ejus, quod in universali est scitum, vel ex ligamento usus rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod fortius non superatur á debiliori, cæteris paribus; tunc ad minorem dicitur, quod scientia universalis est quidem fortior passione propter suam rectitudinem, tamen scientia universalis, non attingit operationem nisi mediante scientia particulari, eo quod actiones sunt circa singularia, ideo passio potest superare scientiam universalem absente scientia particulari, mediante qua scientia universalis operationem attingit.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod passio trahit voluntatem, et rationem ad id quod non est vere, sed solum apparens bonum; tunc negatur minor quoad secundam partem, ad cujus probationem dicitur, quod causa, quare ipsa ratio id quod, non est vere bonum existimet bonum, est ex ipsa passione impediente rationem á recto judicio in particulari ejus quod scit in universali, quod particulare judicium est contra universalem scientiam.

3. Ad Instantiam dicitur ad conditionalem, quod quando habet quis scientiam rectam in universali, et tamen judicat oppositum in particulari propter impedimentum passionis, habet quidem de eadem contrarias opiniones, sive existimationes, sed non eodem modo, habet enim existimationem veram in habitu et falsam in actu, quod non inconvenit.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit contineri sub universali, nisi impediatur. Tunc ad minorem dicitur, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere propriam minorem, et ad conclusionem veram pervenire; sed assumit minorem quam sibi suggerit passio, quæ vere continetur sub alia universali falsa et sub ea concludit. Unde syllogismus incontinentis habet quatuor præmissas, ut dicitur 7. Eth. c. 3. Duas universales, quarum una est rationis, altera passionis; et similiter duas alias minores particulares, una rationis et altera passionis. Et ille qui á passione dominatur assumit minorem, quæ est passionis et concludit sub illa. Puta, nulla fornicatio est facienda, hæc est rationis. Omnis delectatio est sectanda, hæc est passionis.

Hic actus est fornicarius, subsumit, qui non est à passione obcæcatus. Hic actus est delectabilis, inquit passione affectus et sic cum deberet concludere: Ergo hic actus est fugiendus, concludit: Ergo est committendus: passio igitur impedit rationem, ne subsumat sub vera maiori veram minorem.

Ad 5. Negatur conseq: Ad probationem dicitur, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius animo sentit esse faciendum, ut dicitur 7. Eth. c. 3.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione debeat dici ex infirmitate.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate.

1. Quod provenit ex vehementi motu, non est ex infirmitate. Sed peccatum, quod est ex passione, provenit ex vehementi motu appetitus. Ergo peccatum, quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Maior prob., quia vehementia motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati.

Minor prob., quia passio est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est art. 1. hujus quæst.

2. Illud peccatum est ex infirmitate, quod provenit ex eo quod est fragilius in homine. Sed peccatum quod est ex passione, non est ex eo, quod est fragilius in homine. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Maior prob., quia infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est fragilius in eo.

Minor prob., quia id quod est fragilius in homine, est caro. Unde dicitur Psal. 77. *Recordatus est quia caro sunt,* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmate, quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex passione animæ.

3. Quod provenit ex eo, quod subditur voluntati nostræ, non est ex infirmitate. Sed peccatum proveniens ex passione, est ex eo quod subditur voluntati nostræ. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Maior prob., quia ad ea, quæ voluntati subduntur non videtur homo esse infirmus.

Minor prob., quia facere, vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Gen. 4. *Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est ex ægritudine, est ex infirmitate. Sed peccatum quod est ex passione, est ex ægritudine. Ergo peccatum quod est ex passione, est ex infirmitate.

Maior prob., quia ægritudo alio nomine dicitur infirmitas.

Minor prob., quia Tullius lib. 4. Tusc. quæst. *Passiones animæ vocat ægritudines.*

Determinatio.

Conclusio. Peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Declaratur. Infirmitas est duplex, scilicet animæ et corporis; infirmitas corporis est qua debilitatur, vel impeditur corpus ab executione propriæ operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, dicitur infirmus, ut dicitur 10. de historiis animalium, cap. 1. Infirmitas animæ proportionaliter ad infirmitatem corporis dicitur, quando im-

peditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius: et sicut partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis, quæ est vis regitiva partium animæ. Sermo præsens non est de infirmitate corporis, sed de infirmitate animæ, quia causa propria peccati, non est ex parte corporis, sed ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum.

Prob. conclusio. Illud peccatum, quod est eo, quod impedit animam á propria operatione propter deordinationem partium ipsius animæ, est ex infirmitate. Sed peccatum quod est ex passione, provenit ex impedimento animæ á propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. Ergo peccatum ex passione debet dici ex infirmitate.

Maior prob., quia infirmitas animæ in hoc consistit, scilicet quia anima est impedita á propria operatione, propter inordinationem partium, proportionaliter ad infirmitatem corporis quæ consistit in hoc, quod corpus est impedimentum á propria operatione, quia partes ejus sunt inordinatæ, ut dictum est.

Minor prob., quia passio quando afficit irascibilem, vel concupiscibilem, quæ sunt animæ sensitivæ partes, deordinat ipsas, ut non subjiciantur rationi, et per hoc præstatur impedimentum debitæ actioni hominis.

Et confirmatur conclusio. Quia Phil. 7. Ethic. cap. 8. comparat incontinentiam paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus, quod ipse disponit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod motus est duplex: scilicet ordinatus et inordinatus. Quod provenit ex vehementi motu ordinato, vel secundum ordinem naturæ, si sit motus naturalis, vel secundum ordinem rationis, si non sit naturalis, non provenit ex infirmitate, sed ex fortitudine. Quod autem provenit ex vehementi et forti motu inordinato, provenit ex infirmitate. Tunc ad minorem dicitur, quod peccatum quod provenit ex passione, provenit ex vehementi motu appetitus, sed inordinato: et ideo sicut quanto fortior est motus inordinatus naturalis, tanto est maior infirmitas corporis, ita quanto est fortior motus passionis præter ordinem rationis, tanto maior est infirmitas animæ.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod peccatum, quod est ex infirmitate, provenit ex eo, quod est fragilius in homine, dummodo illud fragilius possit esse impeditivum actus voluntatis, in quo principaliter consistit peccatum. Tunc ad minorem dicitur, quod caro est quidem quid fragilius in homine, sed tamen non est tale fragilius, quod sit impeditivum actus voluntatis, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Passio autem potest impedire rectum voluntatis actum, ut dictum est art. 1. hujus: et propterea peccatum ex infirmitate magis refertur ad infirmitatem animæ quam corporis.

Ad tacitam objectionem responsio.

Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, quia ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus sit virtus utens organo.

Ad 3. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod in potestate quidem voluntatis est assentire, vel non assentire his, in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo prædicto.

ARTICULUS IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Pro negativa.=Videtur, quod amor sui non sit principium omnis peccati.

1. Id quod est secundum se bonum, et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum. Ergo amor sui non potest esse proprie causa peccati.

Minor prob., quia homini præcipitur Lev. 19. ut diligat proximum suum sicut seipsum.

2. Concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut dictum est quæst. 23. art. 4. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Maior prob., quia super illud Rom. 7. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Glossa dicit, quod *bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati.

3. Aug. super illud Psal. 79. *Incensa igni et suffosa*, dicit, quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante.* Ergo non solus amor est causa peccati.

4. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 14. de civit. Dei cap. 28. dicit, quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.* Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Determinatio.

Conclusio. Inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Prob. Illud ex quo procedit, ut homo inordinate appetat quodcumque bonum temporale, est causa omnis peccati. Sed ex amore sui procedit ut quis inordinate appetat quodcumque temporale bonum. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Maior prob. Quia propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum, ut dictum est quæst. 75. art. 1. Ex qua quidem parte, omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Illud igitur quod est causa inordinati appetitus boni temporalis, est causa omnis peccati.

Minor prob., quia amare se, est velle sibi bonum. Unde si aliquis ordinate se amet, ordinate vult sibi bonum. Si vero inordinate se amet, inordinate etiam vult sibi bonum quodcumque temporale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod amor sui est duplex. Ordinatus et inordinatus; amor sui ordinatus est naturalis et debitus, et non est causa peccati; amor vero sui inordinatus est, qui perducit ad contemptum Dei, et hic ponitur causa omnis peccati ab Aug. lib. 14 de civit. Dei cap. ultimo.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum reducitur ad amorem sui sicut in causam. Causa enim, quod aliquis sibi bonum concupiscat est sui amor, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Neg. conseq. Timor enim male humilians reducitur ad inordinatum sui amorem, quod ostenditur. Homo enim amat se, et amat etiam ea quæ sibi vult, puta pecunias; quando igitur homo inordinate se diligit, timet inordinate sui miseriam, ex quo timore nimium afficitur his, quæ sibi vult. Unde patet quod ex nimio sui amore provenit inordinatus timor mali et miseriæ, et ex hoc inordinato timore provenit nimius amor eorum per quæ miseria vitari potest: et sic peccatum provenit, et ex nimio sui amore, et ex inordinato timore qui tamen ad amorem sui reducitur.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod amor proximi est ex amore sui. Amicus enim est alter ipse, et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.

1. Quod est causa peccati continetur sub cupiditate. Sed superbia vitæ non continetur sub cupiditate. Ergo superbia vitæ non convenienter ponitur causa peccati.

Maior prob., quia *cupiditas est radix omnium malorum*, ut dicitur 1. Timoth. cap. ultimo. Ergo omnis causa peccati sub cupiditate debet contineri.

2. Concupiscentia carnis maxime excitatur, et causatur ex concupiscentia oculorum. Ergo concupiscentia carnis non debet dividi contra concupiscentiam oculorum.

Antec. prob., quia Dan. 13. dicitur: *Species decepit te.*

3. Delectationes contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo causa peccati debet poni non solum concupiscentia oculorum, sed etiam aurium et aliorum sensuum.

Conseq. prob., quia concupiscentia est delectabilis appetitus, ut dictum est q. 30. art. 2.

4. Nihil enumeratur inter has peccatorum causas pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum assignantur.

Conseq. prob., quia sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est supra art. 4. ad 3.

Pro affirmativa.

Argumentum sed contra.

1. Joan. cap. 1. dicitur: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Sed in mundo dicitur aliquid esse propter peccatum. Unde et ibidem dicit quod totus mundus in maligno positus est. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Determinatio.

Conclusio. Concupiscentia carnis concupiscentia oculorum et superbia vitæ convenienter ponuntur causæ peccatorum.

Prob. Ea ad quod reducitur omnis appetitus inordinatus boni, convenienter ponuntur causæ peccatorum. Sed ad hæc tria reducitur omnis inordinatus appetitus boni. Ergo hæc tria convenienter ponuntur causæ peccatorum.

Maior prob., quia inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati, sicut et inordinatus amor sui, quia includit inordinatum appetitum omnis boni, ut dictum est art. præc.

Minor prob., præmittendo quod diversitas inordinati appetitus boni desumitur ex diversa consideratione ipsius boni sensibilis, quod est objectum sensitivi appetitus, in quo appetitu sunt omnes passiones quæ sunt motus ipsius, ut dictum est. Sciendum igitur quod bonum sensibile dupliciter consideratur. Uno modo absolute. Alio modo, ut est arduum. Bonum sensibile absolute consideratum, est objectum concupiscibilis. Bonum vero sensibile arduum, est objectum irascibilis, ut alias fusius dictum est quæst. 23. art. 1. et 30. art. 3.

Bonum autem sensibile absolute considerantum duplex est. Quoddam est quo natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, ut cibus et potus et alia hujusmodi, sive quantum ad conservationem speciei, ut sunt venerea. Quoddam vero est bonum, quod est delectabile secundum apprehen-

sionem imaginationis, ut sunt pecuniæ, ornatus vestium et alia hujusmodi.

Triplex igitur est bonum sensibile. Primum quod est necessarium ad conservationem corporis, sive secundum individuum; ut cibus et potus, sive secundum speciem, ut sunt venerea. Secundum est, quod est delectabile secundum apprehensionem sensus, ut sunt pecuniæ, possessiones, ornatus vestium et hujusmodi. Tertium est bonum arduum.

Erunt ergo tres generales actus appetitus. Primus est quo appetitus fertur in bonum, quod est necessarium ad conservationem speciei vel individui, et dicitur appetitus naturalis. Secundus quo fertur in bonum, quod est delectabile secundum apprehensionem sensus, et dicitur appetitus animalis. Et tertius quo fertur in bonum arduum, qui non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis, naturaliter conformantur concupiscentiæ animali. Primi duo actus pertinent ad concupiscibilem, tertius vero ad irascibilem.

Ex quibus sequitur quod triplex sit appetitus inordinatus boni sensibilis. Primus est quo appetitus inordinate fertur in bona necessaria ad conservationem individui, vel speciei; ut dum quis inordinate appetit cibum, potum, venerea et alia hujusmodi et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis,

Secundus actus inordinatus appetitus est, quo fertur in bonum delectabile secundum apprehensionem sensus, et hic actus vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculi, idest ipsius visionis quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod exponit Aug. 10. confess. c. 35. sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ externis oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Tertius actus appetitus quo inordinate fertur in bonum arduum, dicitur superbia vitæ: nam superbia est inordinatus appetitus excellentiæ, ut dicetur infra, quæst. 84. art. 2.

Et sic patet quod omnis inordinatus actus appetitus, idest omnis inordinata passio reducitur, vel ad concupiscentiam carnis, vel ad concupiscentiam oculorum, vel ad superbiam vitæ: quæ erat minor probanda,

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod cupiditas dupliciter accipitur. Uno modo comuniter secundum quod importat universaliter appetitum cujuslibet boni. Alio modo secundum quod est quoddam particulare vitium quod dicitur avaritia. Tunc ad maiorem dicitur quod illud quod est causa peccati, sufficit ut contineatur sub cupiditate communiter accepta, et ad minorem dicitur quod superbia vitæ continetur sub cupiditate communiter accepta, ut in corpore ostensum est. Ad probationem autem maioris, prò quanto posset ipsam probare, etiam in alio sensu, scilicet quod id quod est causa peccati, debeat contineri sub cupiditate, etiam ut est particulare vitium, quia inquam est radix omnium peccatorum dicitur quod cupiditas, ut est speciale vitium, silicet avaritia non est causa proprie omnium peccatorum, sed dicitur radix quia per pecuniam homo juvatur ad quodcumque peccatum perpetrandum, ut dicetur infra q. 84. art. 1. per totum.

Ad 2. Dicitur quod per concupiscentiam oculorum duo possumus intelligere. Primum ut concupiscentia oculorum dicatur appetitus omnium rerum, quæ videri oculis possunt. Alterum est, ut per concupiscentiam oculorum, intelligatur appetitus omnium eorum, in quibus non quæritur delectatio carnis, sed solum delectatio oculi, idest delectatio cujuscumque virtutis apprehensivæ. Secundum primum intellectum non distinguitur concupiscentia oculorum á concupiscentia carnis, sed juxta secundum intellectum, unum alteri connumeratur, et sic de eo est sermo in præsenti. Negatur

igitur antecedens, quod concupiscentia carnis excitetur á concupiscentia oculorum, de qua est hic sermo. Concupiscentia enim oculorum quæ excitat concupiscentiam carnis, est concupiscentia eorum in quibus quæritur delectatio carnis. Unde visio pecuniæ quæ proprie est concupiscentia oculorum, ut hic est sermo, non excitat concupiscentiam carnis; sed visio pulchræ mulieris eam excitat, sed talis visio ad concupiscentiam carnis pertinet, quia in ea quæritur carnis delectatio,

Ad 3. Dicitur ad consequentiam quod quia sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens; ideo etsi delectationes contingant etiam secundum alios sensus; nomen visus transfertur ad alios sensus, et etiam ad omnes apprehensiones interiores, ut Aug. dicit in libro de verbis Domini serm. 33.

Ad 4. Dicitur ad consequentiam, et ad ejus probationem quod fuga mali causatur ex appetitu boni, et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum, tamquam causæ earum quæ faciunt inordinatam fugam mali.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem.

1. Quod est causa peccati non alleviat, sed auget peccatum. Sed passio est causa peccati, ut dictum est. Ergo passio non alleviat, sed auget peccatum.

Maior probatur, quia augmentata causa augetur effectus: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit; quanto igitur causa est intensior, tanto effectus est maior.

2. Bona passio auget meritum. Ergo mala passio magis aggravat, quam alleviet peccatum.

Antec. prob., quia tanto aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi tribuerit.

Conseq. prob., quia sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum.

3. Quod facit voluntatem ferri vehementius in actum peccati, aggravat peccatum. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio non alleviat, sed aggravat peccatum.

Maior prob., quia quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius peccare videtur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Tentatio alleviat peccatum. Sed passio concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Ergo passio alleviat peccatum.

Maior prob., quia quanto maiori tentatione aliquis prosternitur, minus peccat, ut patet per Aug. 14. de Civit. Dei, cap. 12.

Determinatio.

Distinctio. Passio dupliciter potest se habere ad actum peccati. Uno modo antecedenter. Alio modo consequenter.

Manifestatur. Nam peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Unde quot modis potest se habere appetitus sensitivus ad actum liberi arbitrii, tot modis potest se habere passio ad peccatum. Appetitus autem sensitivus dupliciter potest se habere ad liberum arbitrium, scilicet antecedenter et consequenter, ita passio hoc duplici modo ad peccatum se habere potest. Antecedenter quidem se habet passio ad peccatum, quando passio appetitus sensitivi trahit, aut inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est, art. 1. Consequenter vero quando motus superiorum virium, scilicet rationis et voluntatis, est ita vehemens ut redundet in vires inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

1.ª Conclusio. Passio secundum quod

præcedit actum peccati, necesse est ut diminuat peccatum.

Probatur. Quod diminuit rationem voluntarii, diminuit peccatum. Sed passio antecedenter se habens ad peccatum, diminuit rationem voluntarii. Ergo passio antecedenter se habens ad actum peccati, diminuit peccatum.

Maior probatur, quia actus in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius et in nobis existens, quod est per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, et in nobis existens. Unde quod minuit rationem voluntarii, minuit peccatum.

Minor probatur, quia passio præcedens actum peccati, impellit quodammodo ipsam voluntatem, vel rationem ad actum peccati, ita ut hujusmodi actus non sit undequaque voluntarius.

2.ª Conclusio. Passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis peccati.

Probatur. Quod demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati, est signum magnitudinis peccati. Sed passio consequens demonstrat intensionem voluntatis in actum peccati. Ergo passio consequens non minuit, sed potius demonstrat peccati magnitudinem.

Minor probatur. Quia quando actus voluntatis ad peccandum redundat etiam in actum appetitus sensitivi excitando passionem, est vehementior quam si non excitet passionem.

Ex quo sequitur, quod quanto aliquis maiori concupiscentia, et libidine peccat, tanto magis peccat, si inquam hujusmodi concupiscentia et libido consequantur actum peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod causa gravitatis peccati est duplex, scilicet per se et per accidens. Maior est vera de causa per se; non autem de causa per accidens: augmentata enim causa per se augetur effectus, non autem augmentata causa per accidens. Tunc ad minorem dicitur quod passio non est per se causa peccati, sed per accidens. Quod ostenditur: Nam causa per se gravitatis peccati est ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis. Quanto magis enim quis avertitur á bono rationis, tanto gravius peccat. Passio autem est causa peccati ex parte conversionis; per passionem enim peccans convertitur ad sensibile bonum, et præter intentionem avertitur á bono rationis. Igitur causa per se peccati non est passio, sed actus rationis, vel voluntatis et ideo ex augmento passionis non sequitur augmentum peccati, sed potius alleviatio, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur quod bona passio dupliciter se habet ad meritum, scilicet antecedenter et consequenter. Bona passio consequens auget meritum, sed bona passio antecedens quando scilicet homo magis ex passione, quam ex judicio rationis movetur ad bene agendum diminuit bonitatem et laudem actus. Ad formam igitur argumenti dicitur quod si debeat esse ex tribus terminis, oportet loqui uniformiter de passione bona et mala, scilicet ut si in antecedente sit sermo de passione bona consequente; in consequenti sit sermo de passione mala consequenter se habente. Vel si in antecedente sit sermo de passione antecedenter se habente, eodem modo accipi debet passio mala in consequente. Si igitur sit sermo de pasione bona antecedente, negatur antecedens; passio enim antecedenter se habens, non auget, sed potius minuit meritum. Si sermo sit de passione consequenter se habente, verum est antecedens, sed negatur consequentia: non enim sequitur, si passio bona consequens auget meritum, quod quælibet passio mala augeat peccatum: sed sicut passio bona antecedens minuit meritum, ita mala antecedens minuit peccatum; et sicut passio mala conse-

quens auget peccatum, ita passio bona consequens auget meritum.

Et brevius dicitur, quod si in antecedente et consequente sit sermo de passione bona et mala, quæ consequenter se habeant ad actus meriti et peccati, conceditur totum: concludit enim secundam conclusionem. Si vero sermo sit de passione bona et mala antecedenter se habentibus ad actum meriti vel peccati, negatur antecedens, et ad probationem dicitur quod quanto aliquis ex maiori misericordia consequente actum rationis subvenit pauperi, magis meretur: secus est autem, si misereatur ex maiori misericordia, præveniente actum rationis et liberi arbitrii.

Ad 3. Negatur maior, et ad probationem dicitur, quod gravitas peccati non attenditur penes vehementiorem actum voluntatis ad peccandum, sed ex actu magis libero; et quia passio præcedens tollit aliqualiter rationem voluntarii et liberi, ideo non aggravat, sed minuit peccatum.

ARTICULUS VII.

Utrum passio totaliter excuset á peccato.

Pro affirmativa.=Videtur quod passio totaliter excuset á peccato.

1. Quicquid causat involuntarium, totaliter excusat á peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio causat involuntarium. Ergo passio totaliter excusat á peccato.

Minor probatur, quia ad Galatas 5. dicitur: *caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis.*

2. Quod causat ignorantiam in particulari, totaliter excusat á peccato. Sed passio causat quamdam ignorantiam in particulari, ut dictum est. Ergo passio totaliter excusat á peccato.

Maior probatur, quia ignorantia particularis excusat á peccato.

3. Infirmitas animæ totaliter excusat á peccato. Sed passio est quædam infirmitas animæ. Ergo passio totaliter excusat á peccato.

Maior prob. Infirmitas corporis totaliter excusat á peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis infirmitas animæ.

Conseq. prob., quia infirmitas animæ gravior est, quam infirmitas corporis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus ad Rom. 7. vocat *passiones peccatorum*, eo quod passiones peccatum causant. Ergo passiones non totaliter á peccato excusant.

Determinatio.

Via inquirendæ veritatis.

Vera quæsiti responsio investiganda est ex ratione voluntarii et involuntarii: si enim sit aliqua passio quæ totaliter auferat rationem voluntarii ab actu, et faciat ipsum omnino involuntarium, totaliter excusabit á peccato. Si vero passio non tollat omnino ab actu rationem voluntarii, non totaliter excusabit á peccato.

Manifestatur, quia secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter á peccato excusatur, quia totaliter involuntarius redditur.

1.ª *Distinctio.* Aliquid potest esse voluntarium dupliciter. Uno modo secundum se: alio modo, secundum suam causam. Illud est voluntarium secundum se, in quod voluntas fertur primo et per se, ut in objectum; sicut quando quis sanæ mentis existens vult interficere inimicum, vel vult fornicari aut studere, homicidium, fornicatio et studium dicuntur secundum se, idest non ratione alterius, volita: illud vero est volitum in sua causa, in quod non fertur voluntas, sed tantum in sua causa: puta cum aliquis vult inebriari, et postea ex ebrietate sequitur homicidium, tunc homicidium non est volitum secundum se, quia voluntas in ipsum non fertur, sed est volitum in sua causa, scilicet in ebrietate.

2.ª *Distinctio*. Aliquid dicitur adhuc voluntarium dupliciter. Uno modo, directe: alio modo, indirecte. Directe quidem illud est per se volitum, in quod voluntas fertur, ut dictum est de homicidio, fornicatione, studio et ebrietate: hæc enim sunt per se volita, quia in ipsa voluntas ejus qui occidit, fornicatur et studet, fertur in hæc omnia: indirecte vero illud est volitum, quod quis potest impedire, et non impedit. Unde homicidium filii, qui potuit á patre impediri, et tamen non fuit impeditum, et volitum indirecte á patre; quia non impedivit filium, ne homicidium committeret cum tamen potuisset impedire. Ad hoc igitur ut passio totaliter excuset á peccato, debet facere actum sequentem involuntarium, non solum secundum se, sed in sua causa, non solum directe, sed etiam indirecte, ita ut si aliquis ex passione committat homicidium quod sit voluntarium directe, vel indirecte, vel secundum se, vel in sua causa, á peccato minime excusatur totaliter per passionem.

3.ª *Distinctio*. Passio ex qua quis operatur est duplex: quædam enim tam magna est, ut totaliter auferat usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt: quædam vero non est tanta, ut totaliter auferat rationis usum.

Subdistinctio. Passio quæ tanta est, ut totaliter auferat usum rationis, duplex est. Quædam fuit voluntaria in principio, ut est ebrietas, quando scilicet quis voluntarie inebriatur: quædam vero non est voluntaria in principio, sed naturalis, ut quando quis propter aliquam infirmitatem incidit in talem passionem, quæ totaliter aufert usum rationis.

1.ª Conclusio. Passio totaliter tollens usum rationis, quæ tamen fuit voluntaria, non excusat totaliter á peccato.

Prob. Passio quæ excusat totaliter á peccato, excludit ab actu qui est ex suo genere malus, rationem voluntarii omnino. Sed passio totaliter tollens usum rationis, quæ tamen fuit voluntaria in principio, non facit actum sequentem omnino involuntarium. Ergo passio quæ totaliter tollit usum rationis, quæ tamen fuit voluntarium in principio, non excusat omnino á peccato.

Maior probatur, quia ad hoc ut passio totaliter excuset à peccato, necesse est ut omnino excludat ab actu qui est ex suo genere malus, rationem voluntarii, ut dictum est.

Minor probatur, quia actus malus sequens passionem quæ fuit voluntaria in principio, est voluntarius in sua causa, sicut de homicidio qui sequitur ex voluntaria ebrietate dictum est.

2.ª Conclusio. Passio quæ nullo modo est voluntaria, sed est ex aliqua naturali causa, scilicet ex aliqua infirmitate, omnino excusat á peccato.

Manifestatur. Quia actus sequens ex hujusmodi passione nullo modo est voluntarius, nec in se, nec in sua causa, nec directe, nec indirecte: si quis enim ex vehementi febri factus sit phrœneticus, et in sua phrœnesi percutiat matrem, omnino excusatur á peccato.

3.ª Conclusio. Passio quæ non tollit totaliter usum rationis, non excusat totaliter á peccato.

Probatur sicut prima conclusio hoc modo. Passio quæ totaliter excusat á peccato, facit actum qui est ex suo genere malus, omnino involuntarium. Sed passio quæ non totaliter tollit usum rationis, non facit actum malum ex genere esse involuntarium. Ergo passio non omnino tollens usum rationis, non totaliter excusat á peccato.

Minor probatur, quia tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impediendo ne passio suum consequatur effectum in opere, cum operi non applicentur membra, nisi per consensum rationis, ut dictum est quæst. 15. art. 4. et quæst. 17.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem dupliciter, juxta quod dupliciter potest sententia Apostoli exponi. Prima expositio est, ut illud verbum faciatis, intelligatur non de exteriori opere, sed de interiori actu concupiscentiæ: et sensus est, quod caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis illa faciatis, idest velitis: vellet enim homo justus hoc facere, scilicet numquam concupiscere; et tamen hoc facere non potest, quia non potest impedire primos motus concupiscentiæ, eo quod hujusmodi motus non omnes subjacent nostræ electioni. Sensus igitur est, quod concupiscentia facit ut homo non faciat quod vult: vellet enim homo numquam concupiscere contra rationem, et tamen hoc non facit propter passionem; sed tunc passio excusat á peccato: nam primi motus concupiscentiæ prævenientes actum rationis non imputantur ad peccatum, et secundum hunc sensum conceditur totum argumentum; nam concupiscentia in primis motibus á peccato totaliter excusare potest, ut dictum est. Alter sensus sententiæ Apostoli est, ut ly faciatis, referatur ad opus exterius; et est sensus, quod concupiscentia facit ut faciatis quæ non vultis. Pro quo est sciendum quod aliquis, puta incontinens, vult non fornicari, et tamen fornicatur propter concupiscentiam: tunc enim facit contra id quod vult, non quidem contra id quod nunc vult, quia nunc vult fornicari, sed contra id quod prius nolebat: et tunc passio, si non totaliter tollat usum rationis, et fuerit aliquo modo volita, non excusat á peccato, quia potest ratio impedire ne concupiscentia exeat in opus, cum membra non applicentur operi, nisi cum consensu rationis. Ad formam igitur argumenti, secundum hanc expositionem, negatur minor. Ad probationem dicitur quod concupiscentia concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vult homo, faciat; tamen ratio potest concupiscentiam impedire, ne consequatur effectum suum, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod ignorantia in particulari est duplex. Quædam est ignorantia particularis circumstantiæ, quæ adhibita diligentia sciri non potuit, puta cum aliquis in lecto suo jacens, putans cognoscere uxorem, cognoscit alteram sibi fraudulenter suppositam, ut accidit in casu Jacob cum Lia. Quædam est ignorantia juris in particulari, puta cum quis fornicatur, quamvis sciat commune jus prohibere fornicationem; tamen non advertens nec considerans, existimat nunc esse fornicandum. Si igitur maior intelligatur de ignorantia in particulari prima, est vera: talis enim ignorantia excusat á peccato, sed negatur minor: passio enim non excusat hujusmodi ignorantiam: si vero maior intelligatur de secunda ignorantia in particulari, est falsa: ignorantia enim particularis juris ex inconsideratione proveniens, non excusat á peccato, quia ratio repellere potest passionem impedientem considerationem actualem. Ad probationem dicitur, quod non quælibet ignorantia particularis excusat á peccato, sed solum ignorantia circumstantiæ, quæ adhibita diligentia cognosci non potuit.

Ad 3. Negatur maior, ad antecedens probationis dicitur: quod infirmitas corporis est duplex: quædam est voluntaria, ut ebrietas; quædam involuntaria, ut febris. Si sit sermo de infirmitate corporis voluntaria, negatur ipsum antecedens: eadem enim ratio est de infirmitate voluntaria corporis et animæ, et neutra excusat á peccato. Si sermo sit de infirmitate corporis involuntaria, negatur consequentia: et ad probationem dicitur, quod licet infirmitas animæ gravior sit quam corporis, tamen illa non excusat, quia est voluntaria; hæc vero excusat, quia est involuntaria.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum quod est ex passione possit esse mortale.

Pro negativa. = Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale.

1. Peccatum quod est ex infirmitate, est veniale. Sed omne peccatum quod est ex passione, est ex infirmitate, ut dictum est. Ergo omne peccatum quod est ex passione, est veniale.

Maior probatur, quia tale peccatum habet causam veniæ, quæ est infirmitas.

2. Quod est causa peccati mortalis, est peccatum mortale. Sed passio non potest esse peccatum mortale. Ergo passio non est causa peccati mortalis.

Maior probatur, quia causa per se est potior suo effectu.

Minor probatur, quia in sensualitate, quæ est subjectum passionum, non potest esse peccatum mortale, ut dictum est quæst. 74. art. 4.

3. Quod abducit á ratione, non potest esse causa peccati mortalis. Sed passio abducit á ratione, ut dictum est art. 1. et 2. hujus quæstionis. Ergo passio non potest esse causa peccati mortalis.

Maior prob., quia averti á Deo, in quo ratio peccati consistit, est rationis. Unde quod á ratione abducit, abducit á ratione peccati mortalis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccata quæ fructificant morti, sunt mortalia. Sed peccata quæ sunt ex passione, fructificant morti. Ergo peccata quæ sunt ex passione, sunt mortalia.

Maior probatur, quia fructificare morti, proprium est peccati mortalis.

Minor prob., quia Apostolus ad Rom. 7. dicit quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.*

ARTIC. VIII.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Probatur. Actus qui est ex suo genere malus, et contrariatur ultimo fini, cui ratio potest occurrere, et non occurrit, potest esse mortale peccatum. Sed ex passione potest esse aliquis actus qui est ex suo genere malus, et contrarius ultimo fini, cui ratio potest occurrere impediendo ipsum, et tamen non occurrit. Ergo peccatum qood est ex passione, potest esse mortale.

Maior probatur, quia cum peccatum mortale consistat in aversione ab ultimo fine qui est Deus, et hæc aversio pertineat ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem, ex hoc solum potest contingere, ut inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere, ut accidit in subitis motibus. Si vero ratio possit occurrere et impedire hujusmodi deordinatam inclinationem vel opus, et non occurrit, jam erit mortale.

Minor probatur. Motui sive inclinationi animæ, qui non fit subito, ratio potest occurrere, ut nunc dictum est. Sed cum ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, non fit subito. Ergo ratio potest hunc motum impedire, excludendo passionem, vel impediendo ne sequatur effectus exterius.

Et confirmatur conclusio. Quia ex defectu hujus inpedimenti multa adulteria et homicidia per passionem committuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod peccatum potest dici veniale tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ causa diminuit aliquo modo peccatum; et sic peccatum, quod est ex ignorantia vel infirmitate, potest dici veniale. Alio modo ex eventu, et sic omne peccatum, quod per pœniten-

tiam diluitur, veniale dici potest. Tertio dicitur peccatum veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Peccatum veniale primo et secundo modo non opponitur mortali, sed potest esse mortale: nam ex infirmitate et ignorantia possunt esse peccata mortalia: quæ tamen venialia dicuntur ex causa: et etiam quia potest quis diluere per pœnitentiam peccata mortalia, quæ propterea ex eventu venialia dicuntur. Solum igitur peccatum veniale ex genere opponitur mortali. Tunc ad formam argumenti dicitur, quod si sit sermo de veniali communiter, scilicet ut comprehendit veniale, ex causa, ex eventu et ex genere, conceditur antecedens: omne enim peccatum ex passione est veniale ex causa. Sed tunc negatur consequentia: stat enim quod ex causa sit veniale, et tamen ex genere sit mortale, ut cum quis ex passione fornicatur: est enim tunc fornicatio ex genere peccatum mortale, ex causa vero veniale. Et ad probationem dicitur, quod veniale ex causa non opponitur mortali, ut dictum est: si vero in antecedente sermo sit de veniali proprie, scilicet ex genere, negatur: non enim omne peccatum quod est ex passione, est ex genere veniale, sed potest esse mortale, ut dictum est. Ad ejus probationem dicitur ad maiorem, quod peccatum quod est ex infirmitate, est veniale ex causa : tamen potest esse ex genere mortale.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud qnod non est peccatum mortale, non potest esse causa per se peccati mortalis: potest tamen esse causa per accidens. Passio autem non est causa per se, scilicet ex parte aversionis, sed conversionis, ut dictum est art. 6. hujus quæstionis.

Ad 3. Dicitur, quod aliquid abducere á ratione, contingit dupliciter. Uno modo, ut totaliter impediat et tollat actum rationis. Alio modo, ut relinqnat rationem liberam ad resistendum. Dicitur ergo ad maiorem, quod abducens á ratione primo modo, totaliter excusat, non autem abducens á ratione secundo modo. Tunc ad minorem dicitur, quod passio non semper totaliter impedit rationem in suo actu; sed remanet libera, ut possit converti ad Deum, vel ab eo averti, et tunc non excusatur á mortali propter passionem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 75.ª QUÆSTIONE

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod voluntas movetur ab appetitu sensitivo. Ut *Danielis* 13. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Ubi ly *cor* sumitur pro voluntate, propter rationem communiter dictam 2. 2. q. 44. art. 5. Item Jacobi 1. " Unusquisque tentatur á concupiscentia sua abstractus, et illectus. » Tentatio enim hæc fit per hoc, quod concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi trahit, seu movet voluntatem ad peccandum. Quod patet exemplo Davidis 2. *Regum.* 11. Cujus voluntas ex visu, et concupiscentia fuit abstracta, et illecta ad perpetrandum adulterium. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod ratio potest superari á passione contra scientiam suam, scilicet, ut ratio agat contra scientiam, quam ipsamet habet. Ut *Roman.* 7. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Matth. 27. " A sanguine justi hujus.» Et infra. " Jesum flagellatum tradidit eis, ut crucifigeretur. » Item Marc. 15. " Pila-

tus vero dicebat illis. Quid enim mali fecit? » Et infra. " Volens populo satisfacere tradidit Jesum flagellis cæsum, ut crucifigeretur. » Item Luc. 23. " Nihil invenio causæ in hoc homine. Ecce ego coram vobis interrogans nullam causam invenio in homine isto, ex his, in quibus eum accusatis. Emendatum ergo illum dimittam. Tertio dixit ad illos. Quid enim mali fecit? » Et infra. " Invalescebant voces eorum: et Pilatus adjudicavit, fieri petitionem eorum. » Item Jo. 18. " Ego nullam invenio in eo causam. » Et c. 19. " Ego enim non invenio in eo causam. Exinde quærebat Pilatus dimittere eum. » Et infra. " Tunc ergo tradidit eis illum; ut crucifigeretur. » Nam in prædictis videre est, et passionem pugnare cum ratione et rationem impugnatam volentem ex propria scientia concludere, et tandem rationem ipsam á passione superatam conclusionem totius negotii facere contra propriam scientiam, id, quod aliis verbis dicitur, facere contra conscientiam. Ecce. Passionis locum re vera tenent Judæi, cum per invidiam tradidissent eum, *Matth.* 27. *Marc.* 15. exterioris tamen á Pilato; á quibus in ipso excitatur, concitatur, confoveturque interior passio timoris mundani, scilicet displicendi Judæis eisdem, atque in primis Cæsari. In Pilato igitur, præter externam passionem, interna contra rationem pugnat. Ratio ejus propriam scientiam sæpius profert (ut ab Evangelistis audivimus) ex ipsaque scientia concludere negotium satagit per ly " emendatum ergo illum dimittam, et ly, exinde quærebat Pilatus dimittere eum: » Passio ejusdem contra instat (ut aperte ex contextu constat) ac demum ratio contra propriam scientiam superatur á passione ipsa timoris, ut ostendit ly " volens populo satisfacere tradidit, etc. et ly, invalescebant voces eorum, et Pilatus adjudicavit, » etc. idest ex invalescentia vocum eorum timorem adaugentium motus Pilatus contra conscientiam propriam crebrius prolatam " adjudicavit fieri petitionem eorum; » hoc est (ut text. Jo. exponit) " tradidit eis illum, ut crucifigeretur. » *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccata ex passione dicuntur ex infirmitate. Ut per hoc, quod dicitur Rom. 5. " Debemus nos firmiores imbecillitate infirmorum sustinere. » Hoc est, compati his, qui peccant ex infirmitate. Item per dictum Gal. 6. " Si præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto; vos, qui spiritales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis; considerans teipsum, ne et tu tenteris. » Hic enim per præoccupatum in aliquo delicto ex tentatione intelligit eum, qui tentatus á passione deficit: et talem vocat præoccupatum, quasi ex infirmitate cadentem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod amor sui est causa omnis peccati. A D. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi per ly " per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis, » exponendum est de pertinere sive completive, sive dispositive. Patet enim, quod peccatum etiam veniale comprehenditur in conclusione articuli, ita, quod amor sui est causa peccati etiam venialis: et patet, quod peccatum veniale non facit hominem actualiter pertinere ad civitatem Babylonis, idest ad infernum damnatorum, q. 87. art. 2. sed dispositive tantum, in quantum, scilicet veniale disponit ad mortale, quæst. 88. ar. 3. Sic ergo in illa *minori* ly *pertinet*, exponitur completive, in casu peccati mortalis; exponitur autem dispositive, in casu venialis. A scripturis vero per hoc, quod dicitur secundæ Timoth. 3. " Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, voluptatum amatores magis, quam Dei; habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. » Constat enim, quod hic ly *seipsos amantes*, præponitur omnibus aliis vitiis, quia universa repræsentat (ut per ultimam clausulam, scilicet, *habentes quidem*, etc. patere potest consideranti) et ex hoc denotatur quod amor ille sui ipsorum erit radix, seu causa omnium cæterorum

vitiorum. Ac si dixerit. Amor sui inordinatus abundabit maxime tunc; etc. ideo abundabunt maxime reliqua vitia, scilicet cupiditas, elatio, superbia, blasphemia, etc. Vide inibi Sanctum Doctorem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod causæ peccatorum convenienter ponuntur ista *tria*, scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum*, et *superbia vitæ*. Ut 1. Jo. 2. *omne*, etc. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ex hoc tamen non fit, quod amor inordinatus sui non sit causa omnis peccati, *art.* 4. et consequenter omnium istorum trium. Si igitur ad ista tria reducuntur propter hoc, omnes cæteræ causæ peccati (ut dixit conclusio) multo magis propter hoc, reducuntur ad amorem inordinatum sui. De convenientia scripturarum totali, et sufficientia, vide quæst. 68. art. 4. app. Item 2. 2. quæst. 122. art. 2. app. et q. 140. art. 1. app. et q. 179. art. 2. app. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum alleviatur propter passionem. Ut per hoc, quod dicitur Psal. 77. *Recordatus est, quia caro sunt*. Contextus enim ille innuit; quod ly *recordatus*, etc. dicitur ad alleviandum peccatum Israelitarum illorum, qui petierant et panes, et carnes. Ac si dictum sit. Recordatus est, scilicet, per effectum: quod illi sic petentes petierunt ea ex quadam nimia passionis commotione: et ideo peccantibus taliter illis Deus ex misericordia sua facilius indulsit, et fuit propitius. Ubi ad intelligendum melius ly *caro sunt*, nota: quod per hunc modum loquendi significatur, quod passio concupiscentiæ, concupierunt enim, ut contextus ibi dicit, vocatur tentatio carnis. Tunc subsume, quod, quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut ex Aug. dicit *in arg. cont.* et Psal. dictum in favorem *primæ* conclusionis stare, clarius adhuc videbis. *Secundo* vide: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod passio non totaliter excusat. Ut per hoc, quod dicitur *Rom.* 7. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro cujus argumenti fortiori corrobatione notabis, quod Apostolus in suo contextu fontem passionum illarum, scilicet fomitem vocat peccatum, dicens ly, *quod habitat in me peccatum*. Quem ideo sic vocat, non quia proprie peccatum sit; sed quia ex peccato natus ad peccatum inclinat. Vide Concilium Trident. sess. 5. decret. 1. circa finem. Hoc autem, scilicet, quod fomes vocetur peccatum, quia causat peccata, non esset: si passiones illæ in ipso quodammodo radicatæ á peccato totaliter excusarent. Item per hoc, quod, ut patet art. 2. append. passio timoris in Pilato fuit magna, et tamen ipsum totaliter á peccato non excusavit: ut tota Ecclesia docet: et Joan. 19. *majus peccatum habet, qui tradidit me tibi*, apertissime innuens, quod et Pilatus ex tormentis Christo Domino illatis ad suggestionem Judæorum eum perterrefacientium habebat peccatum, quamvis non sic majus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum ex passione potest esse mortale. Ut per hoc, quod dicitur *Roman.* 7. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per hoc, quod peccatum Pilati, quo Dominum crucifixit, quamvis ex passione timoris fuerit, art. 2. app. absque ullo dubio fuit mortalissimum. Item per hoc, quod peccatum Petri, quo Christum negavit, quæst. 75. art. 4. app. licet ex passione timorosa processerit, fuit mortale. In cujus evidens signum Dominus imminente jam negatione dixit Luc. 22. *Tu aliquando conversus confirma*, etc. Ergo aliquando eris aversus; quod est per peccatum mortale. Defecit enim in confessione fidei, id, quod tempore necessitatis (ut tunc erat) est peccatum mortale, 2. 2. quæst. 3. art. 3. licet non defecerit in fide, secundum illud in contextu eod. *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Quia ergo amisit charitatem, peccando mortaliter modo prædicto, ideo dicitur amisisse tunc fidem formatam, quoniam charitas est forma fidei, 2. 2. q. 4. art. 3. quam-

vis absolute fidem secundum seipsam non perdiderit. Non quod sint duæ fides, sed una tantum: quæ præsente charitate vocatur formata, et absente charitate vocatur informis, 2. 2. quæst. 4. art. 4. De peccato Petri, quod fuerit mortale: vide etiam sanctum Doctorem in quodlib. 9. art. 14. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA OCTAVA,

DE CAUSA PECCATI, QUÆ EST MALITIA IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis peccet ex industria, sive ex certa malitia.

Pro negativa.—Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia.

1. Qui peccat ex ignorantia, non peccat ex industria, sive ex certa malitia. Sed omnis qui peccat, ex ignorantia peccat. Ergo nullus peccat ex industria, sive certa malitia.

Maior patet, quia ignorantia opponitur industriæ sive certæ malitiæ.

Minor prob. Primo, quia *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum 3. Ethicorum cap. 1. Secundo, quia Prov. 14. dicitur, *errant qui operantur malum.*

2. Nullus potest intendere malum. Ergo nullus peccat ex malitia.

Antec. prob., quia *nullus intendens malum operatur*, ut Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus. Unde malum est præter intentionem peccantis, et quasi per accidens, et sic malum non potest denominare actum peccati, ut dicatur peccatum ex malitia.

Conseq. prob., quia hoc videtur esse peccare ex malitia, scilicet intendere malum in peccando.

3. Si aliquis peccaret ex malitia, ita ut malitia esset causa peccati, sequeretur quod peccatum esset causa sui ipsius, et alterius peccati in infinitum, quod est inconveniens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Recedens á Deo ex industria, ex malitia peccat. Sed quidam ex industria recesserunt á Deo. Ergo aliqui ex industria et malitia peccant.

Maior prob., quia recedere á Deo, est peccare. Unde qui ex industria á Deo recedunt, ex malitia peccant.

Minor prob., quia Job. 34. dicitur: *Quasi ex industria recesserunt á Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.*

Determinatio.

Conclusio. Aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Prob., qui scienter malum eligunt, peccant ex industria seu ex certa malitia. Sed aliqui scienter malum eligunt. Ergo aliqui peccant ex certa malitia.

Maior patet, quia peccare ex certa malitia, est scienter malum eligere, et non ex ignorantia aut ex passione.

Minor probatur, præmittendo quod homo, sicut quælibet alia res, naturaliter appetit bonum. Unde quod ejus appetitus á bono declinet per peccatum, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum, quibus homo in bonum tendit: sicut etiam quod in rebus naturalibus sit peccatum, con-

tingit ex aliqua corruptione alicujus principii actionum naturalium. Principia humanorum actuum sunt tria, scilicet intellectus, appetitus rationalis qui dicitur voluntas, et appetitus sensitivus. Unde omne peccatum in humanis est vel ex defectu intellectus, vel ex defectu voluntatis, vel ex defectu appetitus sensitivi. Defectus intellectus est ignorantia; defectus appetitus sensitivi est immoderata passio; defectus voluntatis est inordinatio ipsius. Et propterea omne peccatum, vel est ex ignorantia quæ est defectus in intellectu, vel ex immoderata passione, quæ est defectus appetitus sensitivi, vel ex malitia quæ est defectus voluntatis, quando scilicet est inordinata.

Consistit autem inordinatio voluntatis in hoc quod magis amat minus bonum quam magis bonum, et scienter eligit pati detrimentum in bono minus amato, ut potiatur bono magis amato: sicut quando scienter etiam vult pati abscisionem membri, propter conservationem vitæ quam magis amat, quam membrum corporis. Inordinata igitur voluntas magis amat bonum temporale, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis legis divinæ, vel charitatem Dei, et ideo inordinatam voluntatem habens scienter eligit pati dispendium in aliquo bonorum spiritualium, ut potiatur bono temporali, et quia malum nihil aliud est quam privatio boni, ideo dum aliquis scienter eligit privari bono spirituali, ut fruatur bono temporali, scienter eligit malum spirituale, quod est malum simpliciter, ut bono temporali fruatur.

Probatur igitur minor. Habentes voluntatem deordinatam, scienter et ex industria eligunt malum. Sed aliqui habent voluntatem deordinatam. Ergo aliqui scienter eligunt malum.

Maior hujus probatur, quia hoc est habere voluntatem deordinatam, magis amare minus bonum, ex quo sequitur electio dispendii maioris boni, ut minus bonum consequatur.

Minor probatur. Quia aliqui magis amant temporalia quam spiritualia bona, quæ sunt maiora et vera bona.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sicut triplex est scientia actualis, particularis, prosequendi vel fugiendi, ita triplex est ignorantia qua quis peccare potest. Prima scientia est qua quis scit hoc, puta fornicationem esse malum. Altera est, qua quis scit hoc nunc esse sibi malum, puta qua scit nunc non esse fornicandum. Tertia, qua quis scit melius sibi esse carere hoc minori bono, quod non potest consequi sine offensa Dei, vel contra ordinem rationis, puta qua aliquis scit melius esse carere divitiis, quas sine usura non potest acquirere, quam habere divitias cum usura et privari gratia Dei. Ita triplex est ignorantia. Quædam est quæ privat prima scientia, quando scilicet aliquis actu ignorat hoc esse malum. Secunda, quæ privat secunda scientia quando scilicet aliquis ignorat hoc nunc esse sibi malum. Tertio, quæ privat tertia scientia, qua scilicet quis æstimat sibi majus bonum hoc, etiam si sciat esse contra ordinem rationis, vel divinam legem, quam carere hoc bono, servato ordine rationis et lege divina. Prima ignorantia est, cum quis ignorat fornicari esse malum. Altera est, qua ignorat fornicari, nunc esse sibi malum, obcæcatus á passione. Tertia est, qua quis scit quidem fornicari esse malum, et contra rationem: tamen majus bonum æstimat consequi delectationem fornicariam, contra ordinem rationis, cum offensa Dei, quam carere fornicaria delectatione.

Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod qui peccat ex ignorantia primo vel secundo modo, non peccat ex malitia seu industria. Qui autem peccat ex ignorantia secundum tertium modum, peccat ex malitia; quamvis enim taliter peccans sciat quod fornicari est peccatum, vel ditari cum usura esse contra

Dei præceptum; tamen melius æstimat delectari in fornicatione, et habere divitias, quam servato rationis ordine et divino mandato, carere divitiis vel delectatione. Ad minorem dicitur, quod omnis qui peccat, ex ignorantia peccat, vel prima, vel secunda, vel tertia, et ideo omnis malus est ignorans, et errant omnes qui operantur malum; sed tamen stat, ut peccet quis ex ignorantia tertio modo, et tamen ex malitia, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod malum esse intentum potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum se: alio modo, ut est medium ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum; puta usura consideratur ut est malum, et ut est via ad vitandam paupertatem, vel ad consequendas divitias. Si consideretur malum secundum se, non potest esse ab aliquo intentum, nec aliquis operatur respiciens ad malum. Si vero consideretur malum, ut per ipsum quis vitat aliud malum, vel consequitur bonum, est intentum; qui enim fornicatur propter delectationem, licet si posset delectari sine Dei offensa faceret; tamen duobus propositis, scilicet divino præcepto, et delectatione fornicaria, eligit potius fornicari, ut consequatur delectationem, quam servare divinum mandatum, et carere hujusmodi delectatione.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad antecedens, quod nullus potest intendere malum in peccando secundum se: potest tamen intendere malum, ut consequatur aliquod bonum, vel ut vitet aliud malum. Et ad probationem jam dictum est, quod nullus intendens malum, secundum se operatur: aliquis tamen intendit malum, ut consequatur bonum, vel ut fugiat aliud malum contra rationis ordinem, et malum sic intentum potest denominare actionem malitiosam.

Ad 3. Dicitur, quod aliquis potest dici peccare ex malitia tripliciter. Primo, ut nomine malitiæ intelligatur malus habitus, ex quo quis peccat: habitus enim malus *malitia* á Philosopho libro 3. Ethicorum cap. 1. nominatur, sicut habitus bonus dicitur *virtus*, et secundum hoc peccare ex malitia, est peccare ex inclinatione habitus. Secundo per malitiam potest intelligi ipse malus actus, qui peccatum dicitur. Sed nomine mali actus adhuc duo possunt intelligi, vel ipsa electio mali, ut dicatur ex malitia peccare, qui eligit malum: puta quando quis eligit fornicationem, et deinde fornicatur, dicitur ex malitia peccare. Vel malitia significat aliquam præcedentem culpam ex qua oritur alia culpa, sicut cum aliquis ex invidia impugnat fraternam gratiam, vel cum aliquis ex avaritia furatur vel dat ad usuram. Potest igitur malitia tripliciter sumi, scilicet pro malo habitu, pro electione mali, et pro ipsa culpa: et secundum hæc tripliciter aliquis potest dici ex malitia peccare: vel ex malo habitu, vel ex electione mali, vel tandem ex aliqua præcedenti culpa. Quibus stantibus, negatur consequentia. Nam quocumque horum modorum accipiatur malitia non sequitur quod idem peccatum sit causa sui ipsius, nec quod sit aliquis processus in infinitum: si enim accipiatur malitia primo modo, non est actus peccati, causa peccati; sed habitus malus est causa actus peccati. Unde accipiendo malitiam pro malo habitu, malitia non est peccatum, cum peccatum consistat in actu. Unde peccatum tunc non est ex peccato, sed ex malitioso habitu; si vero accipiatur malitia pro ipsa electione mali et pro aliqua culpa præcedente, tunc peccatum est quidem causa peccati, non sui ipsius, sed alterius peccati: puta actus interior malus est causa actus exterioris, et unus actus exterior malus, alterius actus exterioris mali. Unde secundum hoc, peccatum erit causa peccati, non sui ipsius, sed alterius. Nec erit aliquis processus in infinitum, quia est devenire ad unum primum pec-

catum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut dictum est quæst. 75. art. 4.

ARTICULUS II.

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Pro negativa. = Videtur quod non quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

1. Qui peccat ex malitia, gravisime peccare videtur. Sed qui peccat ex habitu, non semper gravissime peccat. Ergo qui peccat ex habitu, non peccat ex malitia.

Minor prob., quia homo quandoque ex habitu leve peccatum committit, sicut cum dicit verbum otiosum.

2. Actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo nec peccata quæ sunt ex habitu, sunt ex certa malitia.

Conseq. prob., quia *actus ex habitu procedentes, sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur 2. Ethicorum cap. 1.

3. Qui committit aliquid ex certa malitia, gaudet postquam commisit. Sed qui peccant ex habitu, post peccatum commissum non gaudent, sed dolent. Ergo qui peccant ex habitu, non peccant ex certa malitia.

Maior probatur authoritate et ratione. Authoritate, quia dicitur Prov. 2. de peccantibus ex malitia, quod *lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.*

Ratione. Qui consequuntur quod intendunt et operantur quod est eis quodammodo connaturale, delectantur: utrumque enim horum est delectabile. Sed qui peccant ex certa malitia, consequuntur quod intendunt, scilicet malum, quod scienter elegerunt, et eorum operatio est quodammodo eis naturalis. Ergo peccantes ex malitia, gaudent de peccato.

Minor principalis probatur, quia 9. Ethicorum cap. 4. dicitur quod *pœnitudine replentur pravi*, idest habentes habitum vitiosum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quicumque peccant ex electione mali, peccant ex certa malitia. Sed qui peccant ex habitu, peccant ex electione mali. Ergo qui peccant ex habitu, peccant ex certa malitia.

Maior probatur, quia peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali.

Minor prob., quia unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur 6. Ethicorum cap. 2. de habitu virtuoso.

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Hoc quæsitum potest habere duplicem sensum. Prior est, utrum peccans habens habitum actus peccati, peccet ex certa malitia. Alter est, utrum peccans ex habitu, peccet ex certa malitia: est enim inter hos duos sensus magna differentia. Nam peccans habens habitum actus peccati, potest non peccare ex habitu, idest potest non uti habitu. Si quis enim habeat malum habitum blasphemandi vel furandi, potest tamen blasphæmare vel furari, non ex habitu, idest utendo habitu, sed ex aliqua passione: puta blasphemare ex ira, et furari propter magnam necessitatem, et hoc ostenditur. Nam habitus est quo quis utitur, quando vult. Unde habens habitum potest uti et non uti habitu: imo habens habitum malum, potest prorumpere in actum virtutis contrarium habitui quem habet, cum malum non totaliter corrumpat bonum. Peccans igitur cum habitu non semper necessario utitur habitu, et ideo non semper necessario peccat ex habitu.

Sensus ergo intentus est, utrum qui peccat ex habitu, idest utendo habitu vi-

tioso quem habet, semper peccet ex hoc quod utitur habitu malo ex certa malitia.

Conclusio. Peccans ex habitu, semper peccat ex certa malitia.

Probatur. Eligens quod est sibi conveniens secundum habitum vitiosum, peccat ex certa malitia. Sed peccans ex habitu, utendo scilicet habitu, eligit quod est sibi conveniens secundum habitum vitiosum. Ergo peccans ex habitu, peccat ex certa malitia.

Maior prob., quia hoc est conveniens alicui secundum habitum vitiosum, quod excludit bonum spirituale; ex quo sequitur ut homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est sibi conveniens, secundum habitum vitiosum. In forma sic probatur maior: qui eligit malum spirituale, peccat ex certa malitia, ut de se patet. Sed qui eligit quod est sibi conveniens, secundum habitum vitiosum, eligit malum spirituale. Ergo qui eligit quod sibi est conveniens secundum habitum vitiosum, peccat ex certa malitia.

Minor hujus prob., quia secundum habitum vitiosum convenit alicui ut excludat spirituale bonum, et per consequens, quod eligat spirituale malum, ut bonum contrarium spirituali bono, ut sic adipisci possit bonum quod est contrarium bono spirituali.

Minor principalis probatur, quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile et eligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod peccare ex habitu dupliciter contingit: uno modo, ex habitu qui est simpliciter malus; alio modo ex habitu qui non est simpliciter malus, sed secundum quid. Tunc ad minorem dicitur, quod si intelligatur de peccantibus ex habitu simpliciter malo, est falsa; nam qui peccant ex habitu simpliciter malo, gravissime peccant. Et ad probationem dicitur, quod quia venialia peccata non excludunt spirituale bonum quod est gratia Dei vel charitas, non dicuntur simpliciter mala, sed secundum quid: propter hoc nec habitus ipsorum sunt simpliciter mali, sed solum secundum quid. Unde dicens verbum otiosum, etiam ex habitu, non peccat nisi venialiter, quia hujusmodi habitus dicendi verbum otiosum, non est malus nisi secundum quid. Si vero minor intelligatur de habitu malo, non simpliciter, est vera: sed non obstat proposito, quia non est hic sermo nisi de habitu malo simpliciter, scilicet quod qui peccat ex habitu malo simpliciter, utendo ipso malitiose, semper peccat.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes actibus ex quibus habitus fuit generatus secundum speciem: differunt tamen ab eis ut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione. Stat igitur ut actus peccatorum qui habitum præcesserunt, sint similes secundum speciem actibus qui sunt ex habitu secundum speciem, et tamen quod illi non sint ex malitia, isti vero ex malitia esse dicantur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem dupliciter: primo, quod qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu utitur habitu; sed quia potest habitu non uti, et per rationem quæ non est totaliter per habitum malum corrupta, aliquod bonum meditari, potest contingere ut doleat de hoc quod per habitum commisit.

Secundo: quod tales plerumque pœnitet de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Pro affirmativa.=Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

1. Qui peccat ex electione, peccat ex habitu. Sed omnis qui peccat ex certa malitia, peccat ex electione. Ergo omnis qui peccat ex certa malitia, peccat ex habitu.

Maior prob., quia Philosophus dicit 5. Ethicorum c. 9. quod *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum.*

Minor prob., quia peccare ex certa malitia, est peccare ex electione mali, ut dictum est art. 1. hujus quæstionis.

2. Maximus peccatorum defluxus est ex habitu. Sed peccare ex certa malitia, est maximus peccatorum defluxus. Ergo peccatum ex certa malitia est semper ex habitu.

Maior prob., quia Origenes dicit 1. Periarchon cap. 3. quod *non ad subitum aliquis evacuatur, aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Ergo maximus peccatorum defluxus non est statim á principio sed per multam consuetudinem ex qua habitus generari potet, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Peccatum, quod est ex inclinatione voluntatis de se in malum quod eligit, est ex habitu. Sed peccatum est certa malitia est ex inclinatione voluntatis de se in malum quod eligit, ut dictum est. Ergo peccatum ex certa malitia est ex habitu.

Maior probatur, quia cum ex natura voluntatis homo non inclinetur ad malum, sed ad bonum; oportet, si eligit malum, quod sit ex aliquo superveniente, quod est passio vel habitus, quorum, cum passio sit causa peccati quod est ex infirmitate, habitus erit semper causa peccati, quod est ex certa malitia.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

Determinatio.

Conclusio. Non est necessarium ut quicumque peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

Probatur. Peccatum quod procedit ex hoc quod voluntas ex se ipsa movetur in malum per remotionem alicujus prohibentis peccatum, non est necessario ex habitu. Sed peccatum ex malitia procedit ex hoc quod voluntas ex se ipsa tendit in malum, ex remotione prohibentis peccatum. Ergo peccatum ex malitia non necessario est ex habitu.

Maior probatur. Quia actus quo removentur ea quæ impediunt peccatum præcedit habitum peccati. Unde peccatum proveniens ex hoc quod removentur ea quæ retrahebant á peccato, non est ex habitu.

Minor, et tota ratio manifestatur. Pro quo est sciendum quod omne peccatum procedit ex hoc quod voluntas inclinatur ad eligendum malum; sed cum voluntas ex natura suæ potentiæ inclinetur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum, propter quod omne peccatum dicitur esse contra naturam, oportet ut inclinatio ejusdem voluntatis ad eligiendum malum, aliunde procedat. Hoc autem est aliquis defectus existens, vel in ratione vel in appetitu sensitivo, vel in ipsa voluntate. Defectus existens in ratione, est ignorantia, et ex hoc procedit peccatum quod dicitur ignorantiæ. In appetitu sensitivo est defectus immodera-

tæ passionis, et ex hoc procedit peccatum ex infirmitate. Defectus autem existens in voluntate, inclinans ipsam, ut ex seipsa eligat malum; quod dicitur peccatum ex certa malitia, duplex esse potest. Prior est aliqua dispositio corrupta inclinans ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini conveniens et quasi simile aliquod malum; et in hoc, ratione hujusmodi convenientiæ, tendit voluntas, quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod est sibi conveniens. Talis autem dispositio corrupta, vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens aliquas naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso. Alter defectus est, quo voluntas inclinatur in malum, quia removet id quod retrahit á peccato; puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: tunc enim spes vel timor prohibent homini peccatum: quod si hæc removeantur, sequitur peccatum ex malitia: remota enim spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia, idest absque fræno, quis peccatis se immergat.

Ex quibus primo patet: quod peccatum ex certa malitia semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, scilicet vel inclinationem ex consuetudine factam naturalem, vel ægritudinalem ex parte corporis, vel remotionem eorum quæ á peccato retrahunt: quæ tamen deordinatio non semper est habitus; nam remotio impedimentorum retrahentium hominem á peccato, non est habitus, sed habitum peccati præcedit. Unde non omne peccatum ex malitia est ex habitu.

Secundo. Ex his patet, non solum minor, sed tota ratio: et maior quidem, quia cum remotio impedimenti peccati non sit habitus peccati, manifestum est quod peccatum proveniens ex hujusmodi remotione, non est necessario ex habitu.

Minor probatur. Quia quod voluntas ex se eligat malum, quod est ex malitia peccare, potest ex illis duobus provenire, scilicet vel ex corrupta dispositione existente in ipsa voluntate, quæ ex consuetudine facta est habitus, vel ex hoc quod removentur impedimenta quæ prohibebant peccata. Si peccatum ex malitia procedat ex primo, procedit ex habitu; si ex secundo solum, procedit non ex habitu, et ita peccatum ex malitia potest esse ex habitu, et non ex habitu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Potest enim aliquis peccare ex electione, et non ex habitu. Ad probationem dicitur, quod operari, qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis, quod non est nisi ejus qui habet habitum. Conceditur igitur quod injustus operetur injusta ex certa malitia et ex habitu: cum quo tamen stat quod aliquis operetur injusta ex certa malitia, sed cum gravi renisu rationis, et non ex habitu, ut dictum est.

Ad 2. Negatur universaliter maior. Non enim maximus peccatorum defluxus semper est ex habitu. Ad probationem dicitur, concedendo, quod non ad subitum quis evacuetur aut deficiat: sed non sequitur ex hoc, quod omne peccatum ex malitia sit ex habitu; præsupponit enim peccatum ex malitia semper aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Negatur maior universaliter. Non enim inclinatio voluntatis de se in malum, semper est habitus. Ad probationem dicitur, quod voluntas inclinatur in malum ex se, non ex passione solum aut ex solo habitu, sed etiam ex hoc, quod removetur impedimentum peccati, quod non est habitus, ut dictum est.

Ad argumenta pro negativa.

Dicitur ad maiorem, quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali, quia malum numquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectæ.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui peccat ex passione.

Pro negativa.=Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione.

1. Qui peccat ex maiori ignorantia, non peccat gravius quam qui peccat ex minori ignorantia. Sed qui peccat ex malitia, peccat ex maiori ignorantia, quam qui peccat ex passione. Ergo qui peccat ex malitia, non peccat gravius, quam qui peccat ex passione.

Maior prob., quia ignorantia excusat peccatum in toto, vel in parte.

Minor probatur. Qui patitur ignorantiam principii, maximam patitur ignorantiam. Sed qui peccat ex malitia, patitur ignorantiam principii. Ergo maximam patitur ignorantiam.

Maior hujus probatur: quia ignorantia principii est maxima, ut dicitur 7. Ethicorum cap. 8.

Minor prob., quia qui peccat ex malitia, habet malam existimationem de fine, qui est principium in operativis.

2. Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, minus peccat: sicut patet de eo qui maiori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu cujus est fortior impulsus quam passionis. Ergo qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Ille qui peccat ex electione mali, non minus peccat quam qui peccat ex certa malitia. Sed qui peccat ex passione, peccat ex electione mali. Ergo qui peccat ex passione, non minus peccat quam qui peccat ex certa malitia.

Maior prob., quia peccare ex electione mali, est peccare ex certa malitia.

Minor prob., quia qui peccat ex passione, etiam eligit malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum, quod maiori pœna punitur est gravius. Sed peccatum ex malitia sive ex industria maiori pœna punitur. Ergo peccatum ex industria est gravius.

Maior prob., quia pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ.

Minor prob., quia Job. 34. dicitur: *quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.*

Determinatio.

Conclusio. Peccatum quod est ex certa malitia ex gravius peccato quod est ex passione.

Probatur tripliciter. Primo: peccatum, cujus motus est magis proprius voluntati, est gravius. Sed cum ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quam quando ex passione peccatur. Ergo peccatum, quod est ex malitia, est gravius peccato quod est ex passione.

Maior prob., quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, cæteris paribus.

Minor quoad priorem partem probatur, quia quando peccatur ex malitia, voluntas ex seipsa ad malum movetur.

Quoad aliam partem probatur, quia quando ex passione peccatur, voluntas movetur quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum.

Ex quibus sequitur quod peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, gravatur; et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero quod est ex passione, diminuitur: et tanto magis, quanto passio fuerit vehementior.

Secundo probatur conclusio. Pecca-

tum quod est ex causa permanente, gravius est quam peccatum quod est ex causa cito transeunte. Sed peccatum quod est ex malitia, est ex causa magis permanente: peccatum vero ex infirmitate est ex causa cito transeunte. Ergo peccatum ex malitia gravius est peccato ex infirmitate.

Maior prob., quia si causa peccati sit permanens, peccatum erit diuturnius, et inde gravius: si vero causa cito transeat, peccans cito redit ad bonum propositum, et eum pœnitet: unde minus est ejus peccatum.

Minor probatur, quia causa peccati ex malitia est habitus malus: habitus autem est qualitas permanens; passio vero quæ est peccatum ex infirmitate, est qualitas cito transiens.

Et confirmatur hæc ratio, quia Philosophus 7. Ethicorum cap. 8. comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpollate.

Tertio probatur. Peccatum quod facit peccantem esse male dispositum circa finem, est gravius peccato quod non tollit bonum propositum tendens in finem. Sed peccatum quod est ex malitia facit peccantem esse male dispositum circa finem: peccatum autem ex passione non tollit bonum propositum tendens in finem. Ergo peccatum ex malitia gravius est et periculosius peccato ex passione.

Maior prob. Defectus circa principium est pessimus. Sed mala dispositio peccantis circa finem est defectus circa principium; finis enim est principium in operabilibus. Ergo mala dispositio circa finem, est pessimum peccatum.

Minor prob., quia propositum ejus qui ex passione peccat, tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ignorantia est duplex: quædam quæ excusat á peccato; et quædam quæ non excusat, ut dictum est quæst. 76. art. 4. Ad maiorem dicitur, quod si intelligatur de ignorantia excusante, est vera: qui enim peccat ex maiori ignorantia excusante, minus peccat; sed tunc negatur minor. Nam ignorantia electionis, quæ concomitatur peccatum quod est ex malitia, neque excusat, neque diminuit peccatum: si vero in maiori sit sermo de malitia hac, scilicet quæ invenitur in peccato malitiæ, falta est, et ad probationem dicitur, quod non omnia ignorantia excusat, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod impulsivum voluntatis ad peccandum, est duplex, scilicet intrinsecum et extrinsecum. Si maior intelligatur de impulsivo extrinseco, vera est: nam hoc impulsivum aliquo modo tollit voluntarium, et ideo, quanto maius est extrinsecum impulsivum, minus est peccatum: sed tunc negatur minor, quia qui peccat ex malitia non habet impulsivum extrinsecum: si vero maior intelligatur de impulsivo intrinseco, est falsa, nam impulsivum intrintrinsecum, cum nullo modo tollat voluntarium nullo modo á peccato excusat.

Ad 3. Dicitur, quod aliud est aliquem peccare eligentem malum, et aliud est peccare ex electione mali; tunc enim peccat quis ex electione, quando electio est primum peccati principium. Tunc vero aliquis peccat eligens, quando inducitur ab aliquo alio, puta á passione vel ignorantia ad eligendum malum. Tunc dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod qui peccat ex passione, peccat quidem eligens; non autem ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur á passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia secundum se, eligit malum eo modo quo dictum est, et ideo electio quæ est in ipso, est principium peccati, et propter hoc dicitur ex electione peccare.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 78.ª QUÆSTIONE

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod aliquis peccat ex industria, sive ex certa malitia. Ut *Job* 34. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi notabis: quod ly *quasi*, non dicit hic diminutionem facti: sicut, cum de aliquo morte prævento, antequam opus inœptum consummaret, dicitur, iste non finivit, sed quasi finivit opus: sed ly *quasi* hic dicit expressionem facti: sicut, quando de aliquo rege majestatem regiam re vera in actibus suis exprimente dicitur: ambulat, loquitur, in omnibus se habet, quasi rex. Dicitur etiam hic ly *quasi* ad ostendendum: quod isti impii, et per consequens alii ex malitia peccantes, licet scienter eligant malum, scilicet, recedere á Deo, non tamen intendunt malum secundum se. Vide respon. ad 2. Item insinuatur illud per dictum Psal. 35. *noluit intelligere, ut bene ageret.* Simile enim est hoc ei, quod ibi in Job dicitur, *vias ejus intelligere noluerunt.* Quibus verbis utrobique denotatur ignorantiam affectatam esse familiarem peccantibus ex certa malitia, ideoque commode eorum descriptivam. Velle enim ignorare aliquid retrahere potens á peccato, ut liberius peccetur, est signum, quod ei taliter ignorare volenti placet malitia secundum se ratione corrupti affectus proprii. Vide respon. ad 1. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum ex habitu est peccatum ex certa malitia. Ut per hoc, quod dicitur psal. 35. " Astitit omni viæ non bonæ; malitiam autem non odivit. » Ille enim proprie assistere viæ non bonæ dicitur, qui ex habitu inclinat ad peccatum, tamquam paratus semper eligere id, quod suo habitui vitioso convenit. De eodem vero mox subditur ly *malitiam autem non odivit*, idest amavit. Figurate enim loquitur, scilicet per figuram, quæ, dicendo minus, plus significat. Clarum modo ex art. 1. est; quod peccans ex certa malitia amat malitiam. Vide ibi, maxime ad 1. Scriptura igitur ex ordine dicens, quod homo, qui *astitit omni viæ non bonæ, malitiam* amavit: si scholastica lingua illam suam sententiam vestiat, dicit: Quicumque peccat ex habitu, peccat ex certa malitia. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod non quicumque peccat ex certa malitia, peccat ex habitu. Ut per hoc, quod *Gen.* 4. narratur, quod Cain et ex certa malitia peccavit, et ex habitu non peccavit. Quod enim ex certa malitia peccaverit, apparet per hoc, quod admonitus á Deo de irrationabili iracundia contra fratrem in pejus, ut malitiosi faciunt, corruit, scilicet in homicidium. Unde ad denotandum: quod hoc ex certa malitia fecerit, dicitur 1. Joan 3. " Cain ex maligno erat, et occidit fratrem suum. Et propter quid occidit eum? Quia opera ejus maligna erant; fratris autem justa: » Quod autem non ex habitu hoc fecerit, apparet per hoc, quod nullum corporale homicidium antea patraverat: ut inde eum habituatum ad homicidia facienda dicere posses. Item per dictum Gen. 38. " Ille sciens, non nasci sibi filios, introiens ad uxorem fratris sui semen fundebat in terram; ne liberi fratris nomine nascerentur. » Ex malitia enim ista, scilicet ne liberi fratris nomine, et non suo, nascerentur, movebatur ille ad effundendum semen in terram. Ex habitu vero id non operabatur: quoniam nunc primum tale ejus scelus á scriptura narratur; ex qua re datur intelligi, quod ad sic faciendum habituatus non erat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, insinuatum, quod peccans ex malitia peccat gravius, quam peccans ex passione. Ut *Job* 34. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Hebr. 4. " Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris. » Potest quidem etiam compati, quantum est ex se, malitiis nostris, idest peccantibus ex certa malitia: sed nihilominus ad denotandum, quid minus incapax com-

passionis ejus existere in peccatis ex passione factis; illud expresse potius de infirmitatibus dicendum elegit Apostolus. Magis vero insinuatur propositum, si præmissæ scientiæ addatur dictum Psal. 25. "Odivi Ecclesiam malignantium;" Et Psal. 36. "Qui malignantur, exterminabuntur." Hic enim peccantes ex certa malitia adeo incapaces compassionis illius denotantur: ut etiam ex se mereri dicantur et odium Dei, et sui ipsorum exterminationem. Scripturæ igitur per prædicta simul juncta aperte monstrant intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA NONA,

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et *primo* ex parte Dei. *Secundo* ex parte diaboli. *Tertio* ex parte hominis.

Et circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit causa peccati.

Secundo, utrum actus peccati sit á Deo.

Tertio, utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis.

Quarto, utrum hæc ordinentur ad salutem eorum, qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit causa peccati.

Pro affirmativa.=Videtur quod Deus sit causa peccati.

1. Qui facit ut homines agant quæ non conveniunt, et inclinat hominis voluntatem in malum, est causa peccati. Sed Deus facit ut homines agant quæ non conveniunt et inclinat eorum voluntatem in malum. Ergo Deus est causa peccati.

Maior prob., quia facere quæ non conveniunt, et inclinare suam voluntatem in malum est peccatum.

Minor probatur, quia Apostolus ad Romanos 1. dicit de quibusdam. *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* Et Glossa ibidem dicit, quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.*

2. Autor creaturarum est causa peccati. Sed Deus est autor creaturarum, ut 1. p. quæst. 44. art. 1. dictum est. Ergo Deus est causa peccati.

Maior prob. Autor eorum quæ provocant ad peccatum, est causa peccati. Sed creaturæ provocant ad peccatum. Ergo autor creaturæ est causa peccati.

Minor hujus prob., quia Sap. 14. dicitur: *creaturæ Dei in odium factæ sunt et in tentationem*, quæ est provocatio quædam ad peccatum hominum.

3. Quicquid est causa causæ, est causa effectus provenientis á tali causa. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

Vel: qui est causa liberi arbitrii, est causa peccati. Sed Deus est causa liberi arbitrii. Ergo Deus est causa peccati.

Maior prob., qui est causa causæ est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati. Ergo qui est causa liberi arbitrii, est causa peccati.

4. Non repugnat divinæ bonitati, quod ipsa sit causa mali pœnæ. Ergo nec etiam divinæ bonitati repugnat, ut Deus sit causa culpæ.

Antec. prob., quia de malo pœnæ dicitur Isa. 45. quod *Deus est creans malum.* Et Amos 3. *Si est malum in civitate, quod non fecerit Dominus?*

Consequentia probatur: quia omne malum opponitur bono. Unde sicut Deo non repugnat, ut sit causa mali pœnæ oppositum bono, pari ratione non repugnabit, ut sit causa mali culpæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod Deus odit, non est causatum á Deo. Sed Deus peccatum odit. Ergo peccatum non est causatum á Deo.

Maior prob., quia Sap. 11. dicitur: *nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Minor prob., quia Sap. 14. dicitur: *odio est Deo impius, et impietas ejus.*

Determinatio.

Distinctio. Homo dupliciter potest esse causa peccati, sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet quis non retrahit aliquos á peccato juxta, quod Ezech. 3. speculatori dicitur. *Si non dixeris impio, morte morieris, sanguinem ejus de manu tua requiram.*

1.ª CONCLUSIO. Deus non potest esse directe causa peccati.

Prob. Qui omnia inclinat et convertit in Deum, sicut in ultimum finem, non potest esse causa peccati. Sed Deus omnia inclinat et convertit in seipsum, sicut in ultimum finem, ut Dionysius dicit cap. 1. de div. nominibus. Ergo Deus non potest esse directe causa peccati.

Maior prob., quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem.

2.ª CONCLUSIO. Deus non potest esse causa peccati indirecte.

Prob. Qui subtrahit auxilium aliquibus ad evitandum peccatum, secundum ordinem divinæ sapientiæ et justitiæ, non est causa peccati indirecte. Sed quando Deus subtrahit auxilium aliquibus ad evitandum peccatum, quod auxilium si præberet, illi non peccarent, facit secundum ordinem divinæ sapientiæ et justitiæ. Ergo Deus subtrahendo auxilium peccatori, non est causa peccati indirecte.

Maior prob., quia peccatum est per recessum ab ordine divinæ sapientiæ et justitiæ.

Minor prob., quia ipse Deus est sapientia et justitia: unde quicquid facit, secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ facit.

Et confirmatur, quia sicut gubernator non dicitur esse causa submersionis navis, quando eam non gubernat, sed solum quando debet gubernare navim; sic Deus non dicitur esse causa peccati, per hoc, quod non præbet auxilium peccatori, cui non debet, secundum ordinem justitiæ et sapientiæ divinæ, auxilium ne peccet, præstare.

3.ª CONCLUSIO. Deus nullo modo est causa peccati.

Prob. Deus non est causa peccati directe, neque indirecte. Ergo Deus nullo modo est causa peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationes, quæ sunt Apostoli et Augustini sententiæ, quod quantum ad verba Apostoli ex ipso textu, patet solutio: si enim Deus tradidit aliquos in reprobum sensum, ergo jam reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt: et erit sensus horum verborum manifestior, si dicatur: tradidit eos reprobo sensui: et hoc facit Deus, in quantum non prohibet eos, quin suum reprobum sensum sequantur, sicut dicimur exponere periculo illos quos non tuemur. Unde quod Deus tradat aliquos reprobo sensui, est eos non prohibere quin sequantur eorum reprobum sensum quem jam habent, et hoc Deus permittit secundum ordinem divinæ suæ sapientiæ et justitiæ, ut dictum est.

Quod autem Augustinus dicit, in libro de gratia et libero arbitrio, unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntatem hominis bonum et malum;* sic intelligendum est, quod Deus in bonum directe inclinat voluntatem; in malum autem in quantum non prohibet, ut dictum est: quod etiam contingit ex merito præcedentis peccati, propter quod juste est factum.

Ad 2. Negatur maior. Ad probatio-

nem dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quæ est sententia sacræ scripturæ, quod cum dicitur, *creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animæ hominum*: hæc præpositio in non ponitur causaliter, sed consecutive; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum; sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum, unde subditur, et in muscipulam pedibus insipientium: qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad 3. Dicitur, quod effectus qui procedunt á causa media, sunt in duplici differentia. Quidam sunt qui procedunt ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ et hujusmodi effectus reducuntur in causam primam: quidam vero sunt effectus qui procedunt á causa media, ut exit ordinem causæ primæ, et hi non reducuntur in causam primam: sicut si minister faciat juxta mandatum domini sui, hoc factum reducitur in dominum, ut in causam; si autem faciat præter mandatum, vel contra mandatum domini, non reducitur in dominum ut in causam; sicut si dominus mittat servum ad emendum gladium, ut eo scindat panem, et servus post emptum gladium cum ipsó aliquem interficiat, emptio gladii reducitur in dominum sed interfectio non reducitur in ipsum, sed in malam servi voluntatem. Unde ad primam argumenti formam dicitur ad maiorem: qui est causa causæ, est causa effectus illius causæ, non cujuscumque, sed ejus qui est á causa media, ut subditur causæ primæ. Et ad minorem dicitur, quod liberum arbitrium est causa peccati, ut exit ordinem divinæ sapientiæ et legis.

Et ad secundam formam negatur maior, et ad maiorem probationis jam dictum est.

Ad 4. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de malo pœnæ et culpæ: pœna, enim opponitur bono ejus qui punitur; sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum. Unde malum culpæ opponitur directe divinæ bonitati; et propter hoc. Deus numquam est causa mali culpæ.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit á Deo.

Pro negativa. — Videtur quod actus peccati non sit á Deo.

1. Omne quod est á Deo, est res aliqua. Sed *actus peccati non est res aliqua*, ut Augustinus dicit libro de perfectione justitiæ. Ergo actus peccati non est á Deo.

2. Qui est causa actus peccati, est causa peccati. Sed Deus non est causa peccati. Ergo Deus non est causa actus peccati.

Maior probatur. Quia cum *nullus intendens ad malum operetur*, ut Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actus peccati. Et clarius; cum in peccato duo sunt scilicet actus et defectus et homo non intendat defectum sed actum, alioquin ad malum respiciens operaretur, contra Dionysium. Igitur in tantum aliquis est causa peccati, in quantum est causa actus peccati.

3. Si Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset etiam causa peccati. Sed hoc est falsum, ut ostensum est articulo præcedenti. Ergo Deus non est causa actus peccati.

Conseq. prob., qui est causa ejus quod secundum suam speciem est malum et peccatum, est causa peccati. Sed si Deus esset causa actus peccati, esset causa ejus quod secundum suam speciem est malum et peccatum. Ergo si Deus esset causa actus peccati, esset causa peccati.

Maior patet, quia quicquid est causa alicujus est causa ejus, quod convenit ei secundum suam speciem.

Minor probatur, quia aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, et peccata, ut dictum est quæst. 18. ar. 2. et 8.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Causa omnium motionum est causa actus peccati. Sed Deus est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit 3. de Trin. cap. 4. Ergo Deus est causa actus peccati.

Maior prob., quia actus peccati est quidam motus liberi arbitrii.

Determinatio.

Distinctio. Peccatum duo nominat, scilicet actum et defectum actus: sicut claudicatio significat actum ambulandi, et defectum deambulationis.

1.ª CONCLUSIO. Actus peccati est á Deo.

Probatur. Quod habet ut sit ens et actus, est á Deo. Sed actus peccati habet quod sit ens et actus. Ergo actus peccati est á Deo.

Maior probatur quoad utramque partem, scilicet quod habet ut sit ens, est á Deo; quia omne ens, quocumque modo sit, á primo ente derivari oportet, ut Dionysius dicit cap. 5. de div. nom.

Quoad alteram partem, scilicet quod actus peccati, ut actus, sit á Deo. Omnis actus est á primo actu, qui est Deus. Sed actus peccati est quidam actus. Ergo actus peccati est á primo actu, qui est Deus.

Maior hujus probatur, quia cum omnis actio causetur ab aliquo existente in actu, eo quod nihil agat nisi secundum quod est actu, et omne ens actu reducatur in primum actum, qui est Deus, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus, relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum actio.

2.ª CONCLUSIO. Defectus actus peccati non est á Deo, sed á libero arbitrio peccantis.

Manifestatur. Quia sicut defectus claudicationis non est á virtute motiva ut á causa, sed á tibia curva; ita defectus actus peccati non est á Deo, á quo est ipse actus, secundum suam entitatem et actualitatem, sed á libero arbitio subducente se ab ordine divinæ voluntatis.

Ex quo sequitur quod quamvis Deus sit causa actus peccati non sit tamen causa peccati, quia non est causa hujus, scilicet quod actus sit cum defectu: ipse enim Deus est causa entitatis et actualitatis actus, et liberum arbitrium est causa ut hic catus sit cum defectu.

Aliter formatur hæc litera.

Distinctio. In actu peccati tria considerantur. Primum, quod sit ens: secundum, quod sit actio quædam: tertium est defectus.

1.ª CONCLUSIO. Deus est causa actus peccati secundum suam entitatem.

Probatur. Omne ens est á Deo ut á causa. Sed actus peccati est quoddam ens. Ergo actus peccati secundum suam entitatem est á Deo.

Maior prob., quia omne ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur á primo ente, ut Dionysius dicit.

2.ª CONCLUSIO. Actus peccati, secundum quod est actus, est á Deo.

Probatur. Omnis actio est á Deo. Sed actus peccati est quædam actio. Ergo actus peccati est á Deo, secundum quod est actus.

Maior probatur. Quia Deus est primum agens et primus actus per essentiam, á quo omnes actus et actiones dependent.

3.ª CONCLUSIO. Deformitas actus peccati non est á Deo.

Manifestatur, ut supra manifestata est secunda conclusio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: actus enim peccati est res aliqua, ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod Augustinus nominat ibi rem, id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res; est tamen res aliqua, scilicet accidens.

Ad 2. Negatur maior. Ad hoc enim ut aliquis sit causa peccati, non sufficit ut sit causa actus, sed debet esse causa

defectus ipsius actus. Ad probationem dicitur, quod licet homo peccans non intendat defectum, tamen quia peccando operatur, non subdendo se ordini ejus cui debet subdi, ideo est causa non solum actus, sed etiam defectus concomitantis talem actum. Deus autem nullo modo est causa defectus, ut dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod aliquid pertinere ad speciem actus, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sit differentia specifica ipsius. Alio modo, ut consequatur speciem actus. Tunc negatur minor probationis. Ad cujus probationem dicitur, quod actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio; et sic ipse defectus qui dicitur non esse á Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi diffinitio specifica.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit causa excæcationis et in durationis.

Pro negativa. = Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et in durationis.

1. Ejus quo homo fit deterior, Deus non est causa, ut Augustinus dicit libro 83. Qq. qu. 3. Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo excæcatiouis et obdurationis Deus non est causa.

2. Ea quorum Deus est ultor, non causantur á Deo. Sed excæcationis et obdurationis Deus est ultor. Ergo excæcationis et obdurationis Deus non est causa.

Maior prob., quia Fulgentius dicit, quod *Deus non est ultor illius rei cujus est autor.*

Minor prob., quia Eccles. 3. dicitur; *Cor durum male habebit in novissimo.*

3. Quod causatur á propria malitia peccantis et á diabolo, non causatur á Deo. Sed excæcatio causatur á propria malitia peccantis et á diabolo. Ergo excæcatio non causatur á Deo.

Maior prob. Idem effectus non attribuitur contrariis causis. Sed malitia peccantis et diabolus sunt causæ Deo contrariæ. Ergo effectus, qui est á malitia peccantis et á diabolo, non potest Deo attribui.

Minor prob., quia Sapientiæ 2. dicitur: *Excæcabit eos malitia eorum*, et 2. ad Cor. 4. dicitur: *Deus hujus sæculi*, idest diabolus, *excæcavit mentes infidelium.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 6. dicitur: *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava.* Et ad Rom. 9. dicitur: *Cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat.*

Determinatio.

Distinctio. Excæcatio et obduratio duo important. Primum est motus animi humani inhærentis, malo, et aversi á divino lumine. Aliud est subtractio gratiæ: ex quo sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum.

1.ª Conclusio. Deus non est causa excæcationis et obdurationis, quatenus important motum animi in malum.

Prob. Qui est causa motus animi humani inhærentis malo, est causa peccati. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est art. præcedenti. Ergo Deus non est causa obcæcationis et obdurationis, secundum quod important motum animi humani inhærentis malo.

Maior probatur, quia motus animi humani inhærentis malo, est peccatum.

2.ª Conclusio. Deus est causa excæcationis et obdurationis, ut important subtractionem gratiæ.

Probatur ex differentia quæ est inter causam obtenebrationis quæ est per privationem solaris luminis, et causam obtenebrationis quæ est per privationem luminis divini. Pro quo est sciendum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joannis 1.

Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; sicut sol est universalis causa illuminationis corporum, aliter tamen, et aliter. Nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ: ex quo sequitur quod sol semper illuminet, et quod si non illuminet aliquid, causa non illuminandi non sit á sole qui naturaliter semper illuminat, sed si ab aliqua alia causa: sicut patet de domo quam sol intus non illuminat, quia fenestræ sunt clausæ: obtenebratio enim illius domus non est á sole, sed ab eo qui fenestras clausit. Deus autem, quia suo judicio agit, non immittit lumen gratiæ in illis in quibus obstaculum invenit: unde causa subtractionis gratiæ non solum est ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus qui suo judicio gratiam non apponit, et per hunc modum Deus est causa excæcasionis et aggravationis aurium et obdurationis cordium. Et breviter differentia consistit in hoc quod causa obtenebrationis, quæ est per privationem solaris luminis, est solum ille qui ponit impedimentum: causa vero obtenebrationis, quæ est per privationem divini luminis, est et ille qui ponit obicem divinæ gratiæ, et Deus qui suo judicio, secundum suam sapientiam et justitiam subtrahit lumen gratiæ, ab eo qui obicem posuit.

Quomodo distingnantur excæcatio, aggravatio et obduratio.

Tria hæc, scilicet excæcatio, aggravatio et obduratio distinguuntur secundum diversos effectus gratiæ: gratia enim perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis: et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, et alius disciplinæ, scilicet auditus. Ideo quantum ad visum ponitur excæcatio, quantum ad auditum arium aggravatio, quantum ad affectum ponitur obduratio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod cum obduratio et excæcatio ex parte subtractionis gratiæ, secundum quod Deus est causa horum, sint quædam pœnæ; ex hac parte homo eis non fit deterior, sed jam factus est deterior per culpam, propter quam in has pœnas, sicut in cæteras incurrit. Unde negatur ipsa minor, quod scilicet per excæcationem et obdurationem, secundum quod causantur á Deo, homo fiat deterior.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod Deus est ultor excæcationis et obdurationis, secundum quod important motum humani animi in malum, secundum quem modum sunt peccata, et Deus eorum est ultor, et sic non causantur á Deo, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod si sermo sit de obduratione et excæcatione, prout significant motum animi in malum, conceditur totum: sic enim Deus non est causa obcæcationis et obdurationis, ut dictum est in prima conclusione: si vero sermo sit de obcæcatione et obduratione, ut significant subtractionem gratiæ, dicitur quod obduratio et excæcatio sic acceptæ causantur á propria malitia, á diabolo et á Deo. A propria malitia meritorie, á diabolo inductive, á Deo per subtractionem luminis. Et ad formam dicitur ad maiorem, quod id quod causatur á malitia et diabolo, non causatur á Deo eodem modo, et effectus idem non est á contrariis causis eodem modo. Et ad minorem dicitur, quod excæcatio et obduratio sunt á propria malitia, á diabolo et à Deo diversimode, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui obcæcatur et obduratur.

Pro affirmativa.=Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui obcæcatur et obduratur.

1. Malum cuius Deus est causa, semper ordinatur in bonum. Sed obduratio et obcæcatio sunt mala quorum Deus est causa, ut dictum est art. præcedenti. Ergo obcæcatio et obduratio ordinantur in salutem eorum, qui obcæcantur et obdurantur.

Maior probatur. Deus ordinat omnia mala ad aliquod bonum: inquit enim Augustinus in Enchir. cap. 11. quod *Deus cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Ergo multo magis Deus ordinat in bonum mala, quarum ipse est causa.

2. Si Deus non converteret obcæcationem et obdurationem in salutem eorum qui obdurantur et obcæcantur, videretur delectari in perditione impiorum: quod est contra illud quod dicitur Sap. 1. *Deus non delectatur in perditione impiorum.*

Conseq. prob., quia si medicus non ordinaret ad sanitatem infirmi amaram medicinam quam ei propinat, videretur delectari afflictione infirmi, sic Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Deus quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem. Ergo Deus omnium excæcationem ordinat in eorum salutem.

Antecedens probatur, quia Deus ordinavit excæcationem quorumdam judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 2. ut patet per Aug. libro 3. de quæst. Evang.

Conseq. prob., quia Act. 10. dicitur, quod *Deus non est acceptor personarum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Non sunt facienda mala ut veniant bona, ad Rom. 3. Sed excecatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Determinatio.

Conclusio. Excæcatio ordinatur quantum ad quosdam ad sanationem, quantum autem ad alios in damnationem.

Manifestatur et probatur: manifestatur, inquam: nam cum excæcatio sit quoddam præambulum ad peccatum, et peccatum ad duo ordinetur, ad unum per se, idest ad damnationem peccantis: ad aliud autem ordinetur ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilienter et convertantur, ut Augustinus dicit libro de natura, et gratia cap. 22. sic etiam excæcatio ordinatur ex se ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus; sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur, et quia hæc misericordia non omnibus excecatis impenditur, sed solum prædestinatis, quibus *omnia cooperantur in bonum* ut dicitur ad Rom. 8. Ideo excæcatio non ordinatur ad salutem omnium eorum qui excecantur, sed solum prædestinatorum, et ordinatur in damnationem reproborum: ex qua declaratione potest elici formalis probatio.

Quod secundum suam naturam ordinatur ad damnationem, et ex sola divina misericordia ordinatur ad salutem, non semper ordinatur ad salutem. Sed excæcatio secundum suam naturam ordinatur ad damnationem excæcati, et solum ex divina misericordia ad ejus salutem. Ergo excæcatio non semper ordinatur ad salutem excæcati, sed aliquorum tantum, scilicet electorum.

Maior prob., quia divina misericordia non omnibus impenditur, sed prædestinatis solum.

Minor probatur, quia excæcatio est præambulum ad peccatum, quod per suam naturam ad damnationem peccantis ordinatur, et solum ex divina misericordia ad salutem, ut dictum est.

Secundo probatur conclusio ex Aug. eam docente in lib. 3. de quæst. Evang.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod omnia mala quæ Deus facit vel fieri permittit, ordinantur in aliquod bonum, non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi, sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad 2. Dicitur ad consequens, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem; sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est: quod autem misericordiam quibusdam impendat, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut p. p. quæst. 23. art. 3. ad 5. dictum est.

Ad argumentum, pro negativa.

Ad argumentum pro negativa dicitur ad maiorem, quod mala culpæ non sunt facienda ut eveniant bona, sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 79.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem tum directam (hæc ponitur in corpore) tum indirectam (hæc est solutio argumentorum) interimas hæreses impiissimas *Calvini* dicentis, quod Deus non modo permittit fieri peccata, sed etiam fiunt volente Deo, et impellente. Item: quod Dei opera omnino sunt simpliciter peccata: quæ fiunt ab hominibus. Item: quod nullum furtum, nulla scortatio, nullum adulterium fit ab homine; quod Deus non efficiat in homine. Item: quod Deo volente, et jubente, diabolus mentitur in cordibus hominum. Item, quod Deus est non solum causa omnis mali, sed etiam hominibus, ut mala operentur, malas cogitationes in cordibus illorum inspirat, adeoque, ut non homines peccent, sed Deus sit efficiens, et volens peccatum. Item hæresim impiissimam *Melanchtonis* dicentis (ut refert Melchior Cano de locis Theolog. l. 2. c. 4.) quod Dei opus ita est adulterium Davidis, sævitia Manlii, proditio Judæ æque, ac conversio Pauli. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnari ab Ecclesia dicente in collecta feria 5. post sacros. ciner. "Deus, qui culpa offenderis, pœnitentia placaris." Sapientiæ enim repugnat, quod sui offensionem, sive directe, sive indirecte causet: item nec ipsam placari per pœnitentiam possibile esset, si sapientia ipsa, quæ Deus est, peccati esset causa: immo á pœnitentia tunc exarcebaretur, seu offenderetur, quoniam pœnitentia destruit peccatum: et consequenter secundum insanias illas falsas destrueret tunc illud, quod Deus produxit, et esse vult. Damnatur ergo etiam per hoc á tota sacra scriptura, tum veteri, tum nova: quoniam ubique ipsa aperte id protestatur in facto, puta Davidis, Manassis, Pauli, Magdalenæ, etc. et quod Deus culpa offenditur, pœnitentia placatur. Horum siquidem evidens signum dat: quando punitiones multifarias á Deo culpabilibus inflictas, et pœnitentibus misericordiam gratiosam fuisse impartitam, enarrat. Et tamen, secundum illa phantasmata hæreticalia, oportuisset Deum non punire, sed præmiare peccatores eo, quod fecissent tunc id, quod volebat Deus, scilicet peccatum. Ut quid ergo de paradiso expulit Adamum? Gen. 3. et diluvio perdidit carnales? Gen. 7. et sulphureo igne Sodomitas? Gen. 19. Cur istos, ac similes,

loco pœnarum non præmiavit? Rursus. Damnantur á Luc. 15. " Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. » Et quomodo umquam possibile esset, quod ipsi, vel etiam alii quicumque in charitate existentes, de pœnitentibus gaudere possent: si Deus esset, vel directe, vel indirecte causa peccati. Nam tunc gaudere de pœnitentibus esset idem, quod gaudere de destruentibus opera Dei: quo quid magis contra charitatem; in qua, et quidem plenissime, sunt Angeli in cœlo? De prædictarum hæresum damnatione ampliori, vide Veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 2. concl. 10. et cap. 3. concl. 6. et cap. 6. concl. 2. Item Exod. 8. contra primum. Item Levit. 1. concl. 6. et cap. 11. concl. 7. Item damnantur apertissime á 1. Joa. 31. " In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. » Hoc est, ut contextus ibi prædixerat, ut peccata tollat. Item ibid. " Peccatum in eo non est. Omnis qui manet in eo non peccat: et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum. » Hæc ille: et quasi digito ostendens Calvinum, nosque ab ejus insidiosis fallaciis præmuniens, subjungit: " Filioli, nemo vos seducat. Qui facit justitiam, justus est, sicut et Deus justus est. Qui facit peccatum, ex diabolo est; quoniam ab initio diabolus peccat. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen Dei manet in eo: et non potest peccare: quoniam ex Deo natus est. » et cap. 5. subdit. " Simus in vero filio ejus: hic est verus Deus. » Ex prædictis enim etiam cœcutientibus, patet reprobatio, et quidem á fortiori, omnium hæresum prænarratarum. Nam, si Filius Dei, qui est verus Deus, apparuit, ut re vera apparuit, ad hunc finem, scilicet ut dissolvat opera diaboli, idest peccata; quomodo non magis odit peccata, quam pœnas maximas, quas pro peccatis dissolvendis, voluntarie sustinuit? Quomodo non ideo maxime elongatus est ab hoc, ut sit vel minima causa peccatorum: quando tam ardenti desiderio voluit esse, etiam cum tanta sui corporis jactura destructor eorum? Rursum. Si aliquis ideo non peccat, quia manet in Deo: et quod plus est, quamdiu in Deo manserit, peccare non potest: quomodo non inde constat abundantissime, quod Deus á peccato maxime distat? Intantumque ut et sibi adhærentes peccato ipso elongatos faciat: in iisque contrarium peccati, idest justitiam causet: qua non solum peccatum, sed etiam auctorem peccati, scilicet, diabolum et á se, et ab aliis viriliter fugare possint, ac debeant? De damnatione hæresum illarum adhuc vide Addit. art. num. 198. cum Elucid. Item prim. par. art. 113. 259. 475. 515. cum Elucid. Cæterum, si vitam *Calvini*, quo minus tam immanissima monstra exinde pullulasse mireris, oculus tuus candidus belluinam videre sufferat, quæ et ipsa earumdem hæresum ideo damnatio quædam est. Ecce illam in Elucid. Additionum q. 9. art. 4. append. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod actus peccati, ut actus tantum est á Deo. A D Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 3. Reg. 22. " Ait Dominus: Quis decipiet Achab regem Israel, etc. Egressus autem spiritus ait: Ego decipiam illum. Cui Dominus: In quo? Et ille ait. Egrediar: et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus Et dixit Dominus. Decipies, et prævalebis. Egredere, et fac ita Nunc igitur ecce Dominus dedit spiritum mendacii in ore omnium prophetarum tuorum; qui hic sunt: et Dominus locutus est contra te malum. » His enim verbis monstratur: quod Dominus vult hunc actum justum, scilicet deceptionem regis Achab ab aliquo fiendam. Vult et per consequens hunc actum, scilicet mendacium, ut tamen actus est ad justitiam illam, scilicet deceptionem Achab concurrens Ex quo velle dicitur Dominus, et dixisse spiritui ly *egredere*; *fac ita*, idest fac id, quod locutus es: et dicitur dedisse spiritum mendacii in ore illorum prophetarum. Hæc certe *duo* scilicet ly *fac ita*, ly *dedit Dominus spiritum mendacii*, sonant causam: quod et magis apparet, si huic conjungamus illud desiderium Domini prænotatum per ly *quis Achab*. Denotatur ergo per hoc, quod Dominus fuit causa deceptionis ejus, et causa mendacii: secundum tamen, quod

Dominus potest esse causa horum. Ideo enim ad hanc limitationem designandam replicatur ly *Dominus* toties in textu hoc brevissimo. Videamus ergo, quid est hoc nomen Dominus? Est, *Qui est.* Sic enim ipse Moysi de ipsius nomine inquirenti respondit Exod. 3. " Ego sum, qui sum, sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos." Cum itaque ly *qui est,* sit maxime proprium nomen Dei. 1. quæst. 13. art. 11. et omnis causa agens agat sibi simile, 2. Physi. et de anima: impossibile est, quod á Deo, tamquam á causa agente procedat aliquid, quod non sit ens, et consequenter necesse est, quod omne causatum á Deo sit ens, et nihil ab eo causari possit, nisi id, quod habet rationem entis. Per tam crebram igitur replicationem de ly *Dominus*, factam in proposito, scilicet quando de deceptione, et mendacio tractatur, monstrare voluit scriptura, quod Deus est causa deceptionis, et mendacii, quatenus ista sunt entia, et non aliter. Cum ergo de tribus, quæ peccatum nominat, scilicet ens, actionem, et defectum, idest inordinationem, *duo* tantum, scilicet *ens*, et *actio* dicant entitatem (inordinatio enim formaliter, idest, ut defectus ab ordine, nihil est) peccatum etiam formaliter proprie sit ipsa inordinatio, constat, quod scriptura per sententiam præmissam dixit, quod Deus est causa omnis entitatis in peccato, seu cum peccato, seu circa peccatum existentis, sed non est causa peccati. Item insinuatur idipsum per hoc, quod in lege Dei dicitur Exod. 20. " Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium," idest non dices mendacium in damnum alterius, neque decipies eum. Et 2. Timoth. 2. " Deus fidelis permanet: negare seipsum non potest." Si enim istas duas auctoritates junxerimus ad invicem, videmus aperte, scripturam dicere; quod impossibile est, Deum velle, quod aliquis dicat mendacium, et quod decipiat aliquem loquendo falsum: quatenus hoc est contra illam legem á se datam: quoniam tunc negaret seipsum, quod fieri non potest. Deum siquidem negare seipsum, et Deum velle aliquid contra legem suam, sunt penitus idem. Hinc ergo sequitur patenter: quod quando Deus vult deceptionem alicujus, et quod aliquis mentiatur ad decipiendum illum, non vult hæc, ut sunt contra legem a se datam, idest, non vult hæc, ut sunt peccata (impossibile enim est hoc ex præmissis) sed vult hæc, ut non sunt contra legem á se datam, idest, ut non sunt peccata; sunt vero peccata, ut sunt inordinationes, idest aversiones á lege Dei: non sunt autem peccata, ut præcise sunt entia, et actus. Item insinuatur id per hoc, quod dicitur Genes. 22. « Tolle filium tuum, etc. et offeres eum in holocaustum: et Exod. 12. Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi: et petierunt ab Ægyptiis vasa argentea, et aurea, vestemque plurimam, et spoliaverunt Ægyptios. » Hic enim patet: quod is, qui dixerat Exod. 20. *Non occides*: *Non furtum facies*, præcipit et Abrahamo, ut occidat filium innocentem, et Israelitis, ut spolient Ægyptios, quod est furtum, idest, asportare res alienas invitis illarum dominis: et consequenter patet; quod actus peccati sejungitur á peccato: et quod Deus est causa actus peccati, et non est causa peccati. Nam, cum Deus seipsum negare non possit: necesse est, occisionem illam, furtumque non esse peccata, sed actus tantum peccati. Nihil enim est peccatum, nisi quod est præter, vel contra legem Dei (ut patet ex *quæst.* 71. *art.* 6.) occisio vero illa, et furtum nec præter, nec contra legem Dei sunt: quoniam á Deo, qui est ipsa lex, præcepta sunt. Restat ergo: quod illa, non nisi prout actus sunt, præcipi á Deo potuerint. Hinc etiam constat (ut tactum est) quod actus peccati est aliud á peccato. Nam auferre vitam homini est quidam actus: asportare rem alienam invito homine illius rei Domino, est quidam actus: et ista duo (ut patuit) non sunt peccata, ut actus: sed tantum, ut sunt contra legem Dei. Hanc ipsam differentiam et clarius videre est in scripturis illis: quibus matrimonium approbatur, et fornicatio reprobatur. Idem enim actus est utrumque: cum maris, et fœminæ sit utrobique conjunctio. Unde, si actus, non distingueretur á peccato: tunc vel matrimonium reprobaretur, sicut et fornicatio: vel fornicatio approbaretur, sicut et matrimonium. Quia vero actus unus est contra legem Dei, alius autem non ideo unus, scilicet fornicationis est peccatum, alius, scilicet matrimonii, non. *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et recto intelligas, merito insinuatum á scripturis fuisse; quod Deus est causa excæcationis, et indurationis. Ut *Isa.* 6. *Roman.* 9. secundum quod *in arg. cont.* Et, quia hujusmodi videntur effectus reprobationis, vel aliquid simile; ideo pro captu horum meliori de reprobatione, vide 1. *quæst.* 23. *cum Elucid.* quibus et addas narrata ex Concilio *Valentino* ibid. in Elucid. art. Num. 516. not. post append. Item Exod. 14. *Ego indurabo cor Pharaonis.* Vide tamen aliam quamdam hujus expositionem in Veritatibus aureis super totam legem veterem, Exod. 14. concl. 1. Item insinuatur idipsum per hoc, quod dicitur Deus despicere aliquem, ut Eccl. 7. " Considera opera Dei: quod nemo possit illum corrigere, quem Deus despexerit. » *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod excæcatio, et obduratio aliquibus resultat in damnationem, aliquibus vero in salutem. Ut per hoc, quod Pharao post excæcationem, et indurationem damnatur, Exod. 5. 6. 7. et cap. 14. similiter quoque de Dathan, Abiron, Chore, post excæcationem, et obdurationem legitur Num. 16. Saulus vero post excæcationem, et obdurationem salvatur, Act. 7. 8. 9. similiter de recitatis Act. 2. ut adducitur in arg. 3. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO OCTOGESIMA,

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo, utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo.

Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto, utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I.

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Pro affirmativa.=Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi.

1. Qui est causa malorum affectuum in anima, est homini directe causa peccandi. Sed diabolus est causa malorum affectuum in anima. Ergo diabolus est homini directe causa peccandi.

Maior probatur, quia peccatum directe in affectu consistit.

Minor prob., quia Augustinus 1. de Trinitate cap. 12. dicit quod *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat.* Et Beda super acta cap. 5. dicit quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit.* Et Isidorus libro 1. de summo bono cap. 5, dicit, quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.*

2. Deus directe est causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa nostrorum peccatorum.

Conseq. prob., quia Hieronymus libro 2. contra Jovinianum dicit, quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali.*

3. Quod est principium mali consilii humani, est causa peccati directe. Sed diabolus est principium mali consilii humani. Ergo diabolus est causa peccati directe.

Maior prob., quia sicut Deus per hoc quod movet ad consilium bonum, est causa boni directe; ita qui movet ad consilium malum, erit causa mali directe.

Minor prob., quia Philosophus dicit in quodam cap. Ethicæ Eudemicæ lib. 7. c. 18. quod *oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*: et cum humanum consilium sit non solum de bono, sed etiam de malo, et Deus non moveat ad malum, sed ad bonum consilium, sequitur quod principium extrin-

secum mali consilii sit diabolus, et per hoc sit causa mali et peccati directe.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod est causa peccati directe, facit mentem hominis servam libidinis. Sed diabolus non facit mentem hominis servam libidinis. Ergo diabolus non est causa homini directe peccandi.

Maior prob., quia mens hominis non fit serva libidinis nisi per peccatum.

Minor prob., quia Augustinus probat in 1. et 3. de libero arbitrio, quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis nisi propia voluntate.*

Determinatio.

Conclusio. Diabolus non est causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Probatur. Qui est causa peccati directe vel sufficienter, potest directe et sufficienter movere voluntatem. Sed diabolus non potest directe et sufficienter movere humanam voluntatem sed solum per modum persuadentis et proponentis objectum. Ergo diabolus non potest esse directe et sufficienter homini causa peccandi, sed solum per modum persuadentis et proponentis objectum.

Maior probatur, præmittendo quod peccatum est quidam actus. Unde hoc modo potest quis esse causa peccati, per quem modum est directe causa alicujus actus. Tunc probatur maior.

Illud est causa directe alicuius actus, quod potest movere directe et sufficienter principium illius actus ad agendum. Sed voluntas est principium actus peccati, cum omne peccatum sit voluntarium. Ergo qui est causa directe peccati, potest movere sufficienter voluntatem, et qui voluntatem non potest movere, non potest esse causa directe peccati.

Minor probatur. Nam ut supra dictum est quæst. 9. art. 1. 4. et 5. Voluntas dupliciter potest moveri. Uno modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum. Alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem secundo modo voluntas non potest moveri nisi á seipsa et á Deo; et cum Deus non possit esse causa peccati, ut dictum est quæstione præcedenti, relinquitur quod ex hac parte sola voluntas sit causa directa peccati: ex parte vero objecti potest voluntas á triplici motivo moveri. Primo, ab ipso objecto proposito: secundo, ab eo qui offert hujusmodi objectum: tertio, ab eo qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit voluntati proprium objectum, quod est bonum rationis, verum vel apparens.

Primo igitur modo res sensibiles exterius bonæ apparentes, movent voluntatem ad peccandum. Secundo autem et tertio modo, diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo sensui aliquod appetibile, vel persuadendo rationi. Sed tamen nullum horum potest esse causa sufficiens, et directa motiva voluntatis ad peccandum, quia voluntas ex parte objecti non movetur sufficienter, nisi ab ultimo fine, ut alias dictum est. Unde neque res sensibiles, nec ille qui eas proponit, vel persuadet earum bonitatem, poterunt esse sufficiens motivum voluntatis. Unde neque res sensibiles propositæ, nec homo aut diabolus persuadentes poterunt esse sufficientia motiva voluntatis ad peccandum.

Ex quibus sequitur quod causa directa et sufficiens peccati sola ipsamet voluntas peccantis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod omnes illæ authoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati, non autem sufficienter et directe.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod similitudo illa attenditur, quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est quodammodo causa bonorum nostrorum, non tamen attenditur, quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona, interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani, sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et á diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II.

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Pro negativa.=Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando.

1. Nullum opus vitæ potest esse á principio extrinseco. Sed interiores animæ motus sunt quædam opera vitæ. Ergo interiores animæ motus non possunt esse á diabolo, qui est principium extrinsecum.

Maior prob., quia nec opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter omnia opera vitæ, potest esse á principio extrinseco.

2. Diabolus non potest operari aliquid præter ordinem naturæ. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

Antecedens probatur, quia operari aliquid præter ordinem naturæ, est solius Dei, ut dictum est prima parte quæst. 110. art. 4.

Conseq. prob., quia omnes interiores motus secundum ordinem naturæ, á sensibus exterioribus oriuntur.

3. Diabolus non potest aliquid imprimere in intellectum nec in imaginationem. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccandum.

Conseq. prob., quia interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari.

Antecedens probatur, quoad utramque partem, et quantum ad primam, jam probatur prima parte qu. 110. art. 2. quantum ad secundam ostenditur.

Diabolus non potest imprimere formas in materia sensibili. Ergo multo minus potest imprimere formas in phantasia.

Consequentia hæc probatur, quia formæ imaginatæ, tamquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Si diabolus non posset inducere hominem ad peccandum, interius instigando, sequeretur quod numquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Determinatio.

Distinctio. Diabolum incitare interius ad peccandum, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum motum partis intellectivæ: alio modo, secundum motum partis sensitivæ interior enim pars animæ est intellectiva et sensitiva.

1.ª Conclusio. Diabolus non potest inducere hominem ad peccandum interius instigando, secundum motus partis intellectivæ.

Probatur. Diabolus non potest movere voluntatem nec intellectum. Ergo diabolus non potest inducere hominem ad peccandum, interius instigando, secundum motus partis intellectivæ.

Conseq. prob., quia pars intellectiva continet intellectum et voluntatem. Unde si neutrum movere potest, non poterit interius instigare ad peccandum, secundum motus partis intellectivæ.

Antecedens, quoad utramque partem, probatur: et quod diabolus non possit per se movere voluntatem, ostensum est

articulo præcedenti: quod vero non possit movere intellectum, probatur: qui per se movet intellectum illuminat ipsum: intellectus enim per se movetur ab aliquo illuminante. Sed diabolus non illuminat intellectum, sed magis ipsum obtenebrat ad consentiendum peccato. Ergo diabolus non potest per se movere intellectum.

Et quia hæc obtenebratio intellectus provenit ex phantasia et ex appetitu sensitivo, sequitur quod tota interior motio diaboli videatur esse circa partem sensitivam.

2.ª Conclusio. Diabolus potest inducere ad peccandum interius instigando secundum motus partis sensitivæ.

Probatur. Diabolus potest operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Ergo diabolus potest inducere ad peccandum interius instigando, secundum motum partis sensitivæ.

Antecedens probatur. Ea quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, á diabolo causari possunt, nisi á Deo reprimatur. Sed quod imaginativæ aliquæ formæ imaginariæ præsententur, et quod appetitus sensitivus ad aliquam passionem concitetur, sequitur quandoque ad motum localem. Ergo diabolus potest aoperari ad hoc quod phantasiæ aliquæ imaginariæ formæ præsententur, et quod appetitus sensitivus ad aliquas passiones concitetur.

Maior hæc probatur, quia natura corporalis naturaliter obedit spirituali ad motum localem, ut dictum est prima parte qu. 110. art. 3.

Minor probatur quoad utramque partem: et quoad primam, scilicet quod repræsentatio specierum phantasiæ, quandoque sequatur motum localem, quia ut dicit Philosophus libro 1. de somno et vigilia cap. 3. «Omne animal cum dor«mierit, descendente plurimo sanguine «ad principium sensitivum, simul des«cendunt motus sive impressiones relec«tæ ex sensibilium motionibus, quæ in «sensibilibus speciebus conservantur et «movent principium apprehensivum, ita «quod apparent: hac si tunc principium «sensitivum á rebus ipsis exterioribus «immutaretur.» Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest á dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines: et sic sequitur quod homo aliqua operatione dæmonis imaginetur. Quoad aliam partem probatur eadem minor, scilicet quod concitatio appetitus sensitivi ad aliquas passiones sit ex motu locali: concitatur enim appetitus sensitivus ad aliquas passiones, secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus cooperari potest: et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem, prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat, quia ut Philosophus dicit in eodem libro de sommo et vigilia, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur*. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui á passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, ad maiorem, et ad ejus probationem, quod opera vitæ semper quidem sunt á principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius fiat digestio cibi.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec per solum imperium, sed per motum loca-

lem, ut dictum est: unde hæc á spirituali creatura effici potest.

Ad 3. Negatur antecedens quoad secundam partem: potest enim diabolus aliquid imprimere in imaginativa. Ad cujus probationem negatur consequentia: nam formæ illæ quas diabolus imprimit in phantasia, sunt digniores quidem, sed á sensibus primordialiter acceptæ.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Pro affirmativa.=Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

1. Potestas maior potest necessitatem inferre minori. Sed diabolus habet potestatem maiorem quam homo. Ergo diabolus potest necessitatem inferre ad peccandum.

Minor prob., quia Job. 41. de diabolo dicitur: *non est potestas super terram quæ ei valeat comparari.*

2. Qui potest movere imaginationem hominis, et exteriores sensus, potest rationem hominis ex necessitate inducere ad peccandum. Sed diabolus potest movere inaginationem hominis, ut dictum est articulo præcedenti; et etiam exteriores sensus, ut Augustinus dicit in libro 83. Qq. quæst. 12. his verbis: *serpit hoc malum*, scilicet quod est á diabolo, «per omnes aditus sensibiles, dat «se figuris, accomodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus.» Ergo diabolus potest rationem hominis ex necessitate inducere peccandum.

Maior prob., quia ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea, quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi præsentantur, eo quod omnis nostra cognitio ortum habeat á sensu, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut dictum est in lib. de anima.

3. Qui potest causare concupiscentiam carnis, potest necessitatem inferre ad peccandum. Sed diabolus potest causare concupiscentiam carnis, sicut et cæteras passiones, modo dicto articulo præced. Ergo diabolus potest necessitatem inferre ad peccandum.

Maior prob., quia August. dicit libro 19. de civ. Dei cap. 4. quod *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Si diabolus posset inferre necessitatem ad peccandum, sequeretur quod frustra D. Petrus in sua 1. Epist. cap. ult. nos admoneret dicens. *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens circuit quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide.*

Conseq. prob., quia frustra datur admonitio de eo, cui ex necessitate succumbitur.

Determinatio.

Conclusio. Diabolus propria virtute, nisi refrenetur á Deo, potest aliquem inducere ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere est peccatum, non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Probatur. Qui potest totaliter usum rationis impedire, potest inducere ad faciendum actum, qui de suo genere est peccatum, non autem necessitatem peccandi. Sed diabolus potest totaliter usum rationis propria virtute, nisi refrenætur á Deo, impedire. Ergo diabolus potest propria virtute, nisi refrænetur á Deo, inducere ad actum peccati, non autem necessitatem peccandi.

Maior quoad priorem partem, scilicet quod qui potest rationem totaliter impedire, possit inducere necessario ad actum, qui de suo genere est peccatum, probatur, quia homo non resistit motivo peccati, nisi per rationem; unde ligata ratione non poterit tali motivo resistere. Unde qui impedit usum rationis, inducere petest necessitatem ad actum peccati. Quoad secundam partem, scilicet quod talis impediens usum rationis totaliter non inferat necessitatem ad peccandum prob., Quia quidquid homo agit

ligata ratione, non imputatur ei ad peccatum.

Minor prob., quia diabolus propria virtute potest movere imaginationem, et appetitum sensitivum, et sic totaliter rationem impedire: ut in arreptitiis patet.

Secundo prob. secunda pars conclusionis, scilicet quod diabolus non possit inferre necessitatem peccandi. Dum diabolus movet ad peccatum, aut relinquit rationem liberam aliquo modo, aut totaliter eam ligat. Si totaliter usum rationis impediat, potest quidem inducere necessario ad actum, qui de suo genere est peccatum non tamen necessitatem peccandi, ut dictum est. Si vero relinquat rationem liberam, ex ea parte qua ratio libera est, potest resistere diabolo moventi ad peccandum, ut dictum est, quæst. 77. artic. 7. Ergo diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Non enim quælibet potestas maior homine potest movere hominis voluntatem, sed solus Deus, ut dictum est, quæst. 9. art. 6.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod illud quod est apprehensum per sensum, vel imagationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis, nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercenda virtutis, quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli, et ideo non potest inducere necessitatem peccandi.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia peccata sint ex suggestione diaboli.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. Dion. dicit 4. cap. de div. nom. quod *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis.*

2. Omnia ea, per quæ homo efficitur servus diaboli, sunt causata á diabolo. Sed per omne peccatum mortale homo efficitur servus diaboli. Ergo omnia peccata mortalia sunt ex suggestione diaboli.

Maior prob., quia ei aliquis est servus, á quo superatus est, ut dicitur 2. Petri 2. Unde quandocumque homo efficitur servus diaboli, superatus est á diabolo et per consequens illud, per quod servus diaboli est effectus ex diaboli suggestione fuit.

Minor prob., quia Joan. 8. dicitur: *qui facit peccatum servus est peccati.*

3. Si aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente sequeretur quod eorum peccatum esset irremediabile. Sed hoc est falsum. Ergo omnia peccata humana á diabolo suggeruntur.

Consequentia probatur: quia Greg. lib. 9. mor. cap. 36. dicit, quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente.* Unde si homo nullo suggerente peccaret, irremediabile esset ejus peccatum, sicut et diaboli.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 28. inter opera D. August. dicitur: *non omnes cogitationes nostræ malæ á diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Determinatio.

Distinctio. Diabolum causare omnia peccata hominum, potest dupliciter intelligi; uno modo directe: alio modo indirecte et occasionaliter.

1.ª Conclusio. Diabolus non est causa omnium peccatorum hominum, ita ut singula peccata persuadeat.

Quam concl. Origenes prob. ex hoc, quia etiam si diabolus non esset, homi-

nes haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium, qui potest esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur.

2.ª Conclusio. Diabolus indirecte, et occasionaliter est causa omnium peccatorum, quæ homines committunt.

Prob. Qui induxit primum hominem ad peccandum, occasionaliter, et indirecte est causa omnium humanorum peccatorum. Sed diabolus induxit primum hominem ad peccandum. Ergo diabolus occasionaliter, et indirecte omnium est causa peccatorum.

Maior prob., quia ex peccato primi hominis in tantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus: sicut si diceretur esse causam combustionis lignorum, qui ligna siccaret, ex hoc enim sequeretur, ut facile incenderentur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum, secundum primam originem, ut dictum est.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non sólum fit servus alicujus, qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit, et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam, quod de nullo hominis peccato dici potest.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 80.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Manichæi*, et *Armenorum* dicentium: quod peccatum non est á libero hominis arbitrio, sed á dæmone ad illud impellente. Contra enim hanc continentem duo, scilicet, negativam de libero arbitrio, et affirmativam de impulsu dæmonis militat utraque articuli conclusio: prima contra primum negatum, secunda contra secundum affirmatum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari á D. Aug. ut *in arg. cont.* Item ab hoc, quod Eva dixit Gen. 1. *Serpens decepit me.* Et tamen pro peccato illo esus cibi vetiti, Dominus, ut ibi contextus declarat, punivit Evam ipsam: quæ se á culpa per ly *serpens decepit me,* volebat excusare, rejiciendo illam totaliter in dæmonem. Duo siquidem intendebat Eva per verba ipsa dicere, scilicet, quod peccatum illud comestionis suæ non fuisset á suo libero arbitrio: et quod fuisset á dæmone per serpentem importato, tamquam ad illud peccatum ipsam impellente. Per hoc ergo, quod Deum punisse Evam post illa verba narratur, ostenditur utique á scriptura: et quod á libero arbitrio hominis est suum peccatum, et quod non est á dæmone impellente: licet sit ab ipso persuadente ad illud, atque objectum, hoc in proposito fuit pomum, sub ratione boni proponente. Quod enim sit duobus his ultimis modis á dæmone, monstrat pœna data serpenti á Deo propter tentationem illam per ly *supra pectus tuum*, etc. sicut, quod non sit á dæmone impellente, commonstraverat ly *serpens decepit me*, per hoc: quod ista excusatio non justificavit, sed damnavit mulierem. Tentatio itaque illa fuit, secundum scripturam, propositiva, et persuasiva: sed non fuit impulsiva, seu coactiva. Pro meliori horum captu vide Veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 1. c. 13. Item idipsum, quod scilicet, peccatum et non est á dæmone impellente, et non est sufficienter ab ipso objectum proponente, ac persuadente, insinuatur: ideoque damnatur hæresis illa tota per hoc: quod Satan pro toto suo posse tum omnibus rebus ipsum spoliando, tum ulcere pessimo totum ipsum in corpore percutiendo, conatus est pertrahere sanctum Job ad peccatum, cap.

1. 2. et tamen numquam potuit, ibid. et cap. 42. Ex eo enim, quod persuadendo peccatum, cujus persuasionis locum tenuit prædicta ablatio, tum possessionis universalis, tum corporeæ sanitatis, numquam potuit facere, quod Job peccatum impatientiæ, vel hujusmodi committeret; patet intelligenti utrumque. Nam, si potuisset ipsum Job impellere ad peccandum, ad illud utique eum impulisset: in cujus signum Satan ipse omnia prædicta fecit, insuper et uxorem ejus, amicosque cap. 24. et sequentibus, et contra ipsum excitavit: ut Job inde exasperatus peccaret. Et, si fuissent suæ illæ persuasiones sufficientes ad hoc, illis utique tamquam causis positis sequutus fuisset in Job illarum effectus, scilicet, peccatum. Item insinuatur idipsum á Jac. 1. " Unusquisque tentatur á concupiscentia sua abstractus, et illectus. » Item damnatur ab Addit. q. 12. ar. 3. cum Eluc. Item á 1ª. p. art. nu. 563. cum Elucid. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod diabolus potest inducere ad peccatum, interius instigando. Ut per hoc, quod dicitur Act. 5. " Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto.» Item per dictum 2. Cor. 11. " Satanas transfigurat se in Angelum lucis. » Scilicet quandoque exterius tantum, ut, cum tentavit Christum; quandoque exterius, et interius, ut, cum seduxit ad tempus fratrem quemdam apparens ei in forma crucifixi, quandoque interius tantum, ut ordinarie fit. Satan enim dixit Job 1. 2. " Circuivi terram, et perambulavi eam. » Ad quid autem circumeat eam, monstratur 1. Petr. 5. " adversarius vester Diabolus circuit quærens, quem devoret.» Et Apocal. 12. " Satanas, qui seducit universum orbem. » Nam per hæc scripturæ ostendunt intentum manifeste, præsertim, si ad experientiam conjungantur, qua plurimi ex tentatis seducuntur á diabolo, non exterius, sed interius, transfigurante se in angelum lucis. Tunc vero interius sic se transfigurat, quando phantasiam, vel appetitum sensitivum illudit, sub specie boni ad malum homines attrahendo, juxta modum prædictum in probatione conclusionis. Malum enim sub specie boni ostendere interioribus viribus, est diabolum se interius transfigurare in Angelum lucis. *Secundo* vides : quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod diabolus non potest inferre necessitatem peccandi hominibus. Ut per hoc, quod dicitur 1. *Pet. ultim.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* item per dictum Isa. 51. Qui " dixerunt animæ tuæ; incurvare, ut transeamus.» Hi enim sunt dæmones, qui suadent animæ, ut incurvetur ad hoc, ut transeant per eam quoad effectum suum, idest quoad peccatum. Ex quo utique manifestum relinquunt, quod, si ipsimet possent, incurvarent eam, et consequenter, quod non possunt facere hoc, idest incurvare ipsam, nisi ipsa anima velit. Unde recte ad hujusmodi propositum dixit B. Gregor. " Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem. » Hinc patet, quod huic veritati non obstat Psal. 56. " incurvaverunt animam meam.» Nam id intelligitur persuasive, quod, scilicet ipsi per modum persuadentis incurvaverunt, idest persuaserunt, ut incurvaretur, *ar.* 1. 2. non autem efficienter, nisi accedente consensu voluntario ejusdem animæ. Item per dictum Matth. 16. " portæ inferi non prævalebunt adversus eam,» scilicet, Ecclesiam meam: Patet siquidem omnibus, quod portæ inferi, quæ maxime dæmones sunt, tota sua voluntate desiderant prævalere adversus Ecclesiam, idest, collectionem fidelium, de quibus in figura Hebræorum novissimorum dicitur ly *in voluntate sua suffoderunt murum*, scilicet Ecclessiæ. Gen. 49. Et consequenter patet quoque omnibus, quod dæmones, si possent, prævalerent utique adversus eam, scilicet inducendo eam ad peccatum præsertim infidelitatis. Idem ergo est dicere: " Portæ inferi non prævalebunt adversus eam;» ac si aperte dicetur, dæmones non possunt hominibus necessitatem inferre ad peccandum. Item insinuatur idipsum exemplo ipsius Job á Satana multipliciter tentati, *capit.* 1. 2. et sequentibus: ut pertraheret ipsum ad peccandum: adversus quem tamen non prævaluit, testante Domino, cap. 2. et 42. Nemo enim sa-

piens, qui legerit ardorem voluntatis Satanæ pro debellando Job depictum, cap. 1. 2. dubitabit umquam de hoc, scilicet quod Satan, si potuisset cogere ad peccandum, libenter coegisset ipsum Job. Scriptura igitur dum et pugnam Satanæ acerrimam contra Job, et nihilominus victoriam ipsius Job nobilissimam contra Satanam, enarrat; per hæc, si scholastice loquatur in proposito dicit: Diabolus necessitatem ad peccandum homini inferre non potest. Ex his quid contra *Armenorum*, et *Manichæorum* hæresim, ar. 1. appen. prænarratam, atque damnatam damnationis novæ tum ratione præsentis art. tum scripturarumauctoritate suffultus adjicias, habes abunde. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem destruas errorem *Armenorum* dicentium; quod peccatum nullum extitisse, si dæmon non fuisset, qui ad illud homines impulisset. Error hic, quoad illud, quod de impulsione dicit, damnatus jam fuit art. 1. append. et ex dictis in art. 3. append. Quoad aliam autem partem damnabitur nunc. *Secundo* igitur habes : quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari ab Ecclesiasticis dogmatibus, ut *in arg. cont.* Item á Jacob 1. " Unusquisque tentatur á concupiscentia sua abstractus, et illectus. » Scilicet; etiam si diabolus de hoc particulari talem hominem non tentaret. Item ab Elucid. prima parte art. num. 563. Item per hoc, quod dicitur Gen. 6. *Pœnitet me fecisse eos.* Scilicet, illos maxime, qui etiam á diabolo non instigati, semetipsos vel alios quoque tentant propria sponte, et in malum præcipitant. Quod enim sic vere intelligatur, scilicet, quod Deum poeniteat fecisse homines aliquos non tatum propter peccatum, sed etiam propter modum peccandi; hoc est, non tantum, quia peccant: sed etiam, quia sponte propria absque suggestione diaboli peccant, hoc, inquam, patere potest ex revelationibus Sanctae Brigidae, non illis á quibusdam ei falso attributis: sed illis, quae per summos Pontifices approbatae fuerunt: ut videre est in prologo Cardinalis de Turrecremata, etc. praeposito volumini ipsarum revelationum. Ibi ergo Christus de hoc, Sanctae Brigidae loquens dicit libro 4. revelat. cap. 22. " Si turbari possem, merito nunc dicere possem: Poenitet me fecisse hominem. Nam homo modo est, sicut animal, quod sponte currit in retia. Quantumcumque inclinatur, nihilominus sequitur suae voluntatis appetitum. Nec jam omnino imputandum est diabolo, quod violenter trahit hominem, immo homo ipse praevenit malitiam ejus. Sicut canes venatici, qui primo ducuntur copulis: inde tamen assueti capere, et devorare animalia, etiam in accelerando ad praeveniunt ductorem. Sic jam homo assuetus, et fascinatus in peccato, promptior est ad peccandum, quam diabolus ad tentandum.» Ubi ly *violenter trahit* exponitur sic, id est quanta vi potest, trahit. Non enim potest violentare hominem ad peccandum, *articulo* 3. sed tamen, quanta vi potest trahere conetur hominem ad peccandum. *Tertio* vides: quomodo etc.

DE PECCATO ORIGINALI.

QUÆSTIO OCTOGESIMA PRIMA,

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc tria consideranda occurrunt: primo de ejus traductione: secundo de ejus essentia: tertio de ejus subjecto.

Et circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.

Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per usum seminis generantur.

Quarto, utrum derivaretur ad illos, qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto, utrum si fœmina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum primum peccatum primi hominis traducatur per originem in posteros.

Pro negativa.=Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem.

1. Si peccatum primi parentis traduceretur per originem in posteros, sequeretur quod filius portaret iniquitatem patris, contra illud quod dicitur Ezech. 18. «Filius non portabit iniquitatem patris.»

Conseq. prob., quia portaret filius iniquitatem patris, si iniquitatem ab eo per originem traheret.

2. Anima rationalis quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut ostensum est prima parte, quæst. 118. art. 2. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

Conseq. prob., quia accidens non traducitur per originem nisi traducto subjecto: eo quod accidens non transeat de subjecto in subjectum.

3. Omne illud, quod traducitur per originem humanam causatur ex semine. Sed peccatum non potest causari ex semine. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

Minor prob., quia semen caret rationali parte animæ: quæ sola potest esse causa peccati.

4. Caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

Antec. prob., quia si caro perfecta posset inficere animam sibi unitam, sequeretur quod anima carni unita non posset mundari á peccato originali.

Conseq. prob., quia quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Unde si caro perfecta non habet virtutem inficiendi animam, multo minus hoc habebit semen, quod est imperfectius carne.

5. Quod convenit alicui per originem, non est increpabile. Sed peccatum est increpabile. Ergo peccatum non convenit alicui per originem.

Maior prob., quia dicit Phil. 3. Eth. c. 5. quod «propter naturam turpes nul»lus increpat, sed eos qui propter desi»diam et negligentiam.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Rom. 5. dicit. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis; propter hoc quod dicitur Sap. 2. «Invidia »diaboli mors intravit in orbem terra»rum.» Ergo restat quod per originem á primo homine peccatum in mundum intravit.

Determinatio.

Conclusio. Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis transit in posteros originaliter.

Probatur primo. Quia propter hoc pueri mox nati, qui aliquam actualem culpam habere non possunt, defferuntur ad baptismum, tamquam ab aliqua culpæ infectione abluendi.

Secundo, quia contrarium est hæresis Pelagiana, ut patet per Aug. in libro Retract. cap. 9. Contra Julianum cap. 1. de bono perseverantia c. 11.

Qualiter culpa prima primi parentis transeat in posteros.

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt.

Quorumdam opinio.

Quidam considerantes, quod peccati

subjectum est anima rationalis, posuerunt quod anima rationalis traducatur cum semine, ut sic ex infecta anima, infectæ animæ derivari videantur. Propterea igitur secundum ipsos peccatum parentis transit in prolem, quia anima prolis traducitur ex semine parentis.

Reprobatio

Sed positio hæc est erronea. Anima enim rationalis non traducitur ex semine; sequeretur enim, quod esset corruptibilis, quod est hæreticum, ut probatum est, prima parte que. 118. art. 2.

Aliorum positio.

Alii vero repudiantes primam opinionem tamquam erroneam, conati sunt ostendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur per hoc, quod corporis defectus traducuntur á parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ et defectus animæ redundent in corpus, et é converso, simili modo dicitur, quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum.

Reprobatio utriusque positionis.

Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt, quia dato quod aliqui defectus corporales á parente transeant in prolem per originem. et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur; tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde posito etiam, quod anima rationalis traduceretur ex semine, ex hoc ipso, quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quia ut Philosophus dicit 3. Ethic. cap. 5. *nullus improperabit cæco nato, sed potius miserebitur.*

Vera sententia.

Et ideo alia via procedendum est dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam á primo parente accipiunt secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo, sicut etiam Porphyrius dicit, quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa á corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur á primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generatio, non est voluntaria, voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Une peccatum, quod sic à primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale: et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ: nisi in quantum hæc persona recipit naturam á primo parente. Unde et vocatur peccatum naturale secundum illud Ephes. 2. *Eramus natura filii iræ.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Filium enim portare iniquitatem patris, est puniri pro peccato patris, de quo filius non sit filius particeps, et cum hoc tamquam quod est injustum dominus non faciat, ideo dicitur quod filius non portat iniquitatem patris: si autem filius sit particeps paternæ iniquitatis, et propter eam puniatur, non portat iniquitatem patris sed propriam. Et quia quilibet homo ex Adam per viam seminalem descendens, est particeps peccati primi parentis, per originem, sicut qui imitatur actuale peccatum patris, est particeps paternæ iniquitatis per imitationem, ideo ex hoc quod homines puniuntur pro peccato originali, non portant iniquitatem patris, sed propriam.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem et simul cum narura, naturæ infectio; ex hoc enim fit iste qui nacitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad 3. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad 4. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod ratio quare anima inficiatur ex semine, et non ex carne, jam perfecta, est, quia semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens, et ideo magis inficitur anima per semen, quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad 5. Dicitur ad maiorem, quod illud quod convenit alicui per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se, sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, potest esse ei increpabile: sicut aliquis, qui nascitur, patitur ignominiam generantis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

ARTICULUS II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

Pro affirmativa.=Videtur quod etiam alia peccata, vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

1. Aliqui puniuntur judicio divino, pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exord. 20. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, et quartam generationem.* Et judicio humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit in posteros.

Consequentia prob., quia pœna numquam debetur nisi culpæ.

2. Homo transfert in prolem peccatum, quod habet ab Adam per originem, Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit, in prolem transfert.

Conseq. probatur. Quia aliquis magis potest transferre in alterum id quod habet á seipso, quam id quod habet ex alio. Sicut ignis magis potest calefacere, qui habet ex se calorem quam aqua calefacta, quæ habet calorem ab igne.

3. Filii sunt in proximis parentibus, sicut in quibusdam naturæ principiis, in quibus magis natura corrumpi potest, quam fuerit in primis parentibus, secundum illud Apoc. ult. *Qui in sordibus est sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Consequentia hæc probatur. Quia ideo contrahimus á primo parente peccatum originale quia in eo fuimus, tamquam in principio naturæ, quam ipse per suum peccatum corrupit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Merita proximorum parentum non

traducuntur ad posteros. Ergo multo minus eorum peccata ad posteros traducuntur.

Conseq prob., quia bonum est magis sui diffussivum, quam malum.

Determinatio.

Augustinus hanc quæstionem insolutam relinquit in Ench. cap. 46. 47.

Conclusio. Impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum, per originem traducantur in posteros.

Probatur. Ea quæ sunt pure personalia non traducuntur per originem á parentibus in posteros. Sed omnia peccata proximorum parentum, et primi patentis, præter primum, sunt puræ personalia. Ergo nullum aliud peccatum primi parentis præter primum, et proximorum parentum traducitur á parentibus in posteros per originem.

Maior prob. ex differentia quæ est inter ea, quæ pertinent ad naturam, et ea quæ pertinent ad personam. Ea enim quæ pertinent ad speciem, traducuntur per originem, non autem ea quæ pertinent ad individuum. Et ratio est quia homo generat hominem sibi similem in specie, non autem in individuo. Unde ea quæ pertinent ad individuum, sicut sunt personales actus, non traducuntur á parentibus in filios. Non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit: sed ea quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur á parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat: et si motus naturæ fuerit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut sunt velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi, quæ autem sunt pure personalia, nullo modo contrahuntur.

Breviter igitur prob. maior., quia in hoc differunt personalia ab his quæ pertinent ad naturam speciei, quod illa non contrahuntur per originem, hæc vero contrahuntur: et ratio hujus differentiæ est quia generans generat sibi simile secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi forte quoad ea quæ sunt in individuo pertinentia ad dispositionem naturæ.

Minor prob. Illud solum peccatum pertinet ad naturam, per quod tollitur id quod pertinet ad naturam. Sed per solum primum peccatum primi parentis ablatum est id, quod pertinebat ad naturam humanam. Ergo solum peccatum primum primi parentis pertinet ad naturam humanæ speciei, non autem alia peccata, sive primi sive proximorum parentum.

Minor hujus prob. quoad duo, scilicet quod per peccatum primum primi parentis ablatum fuerit aliquid pertinens ad naturam: et quod per alia peccata primi parentis, et proximorum parentum non tollatur aliquid ad naturam pertinens.

Primum igitur ostenditur præmittendo quod sicut ad personam duo pertinent: unum secundum seipsam: puta quod sit grammaticus, vel miles, et alterum ex dono gratiæ, puta quod habeat fidem aut charitatem; sic etiam naturæ conveniunt aliqua secundum seipsam et aliqua ex dono gratiæ: quæ conveniunt sibi secundum seipsam, sunt illa quæ causari possunt ex principiis ipsius, puta quod homo sit risibilis, admirativus etc. Ex dono vero gratiæ conveniunt naturæ ea, quæ non possunt esse ex principiis ipsius, sed á Deo largiuntur: et tale erat donum justitiæ originalis. Erat enim justitia originalis quoddam donum Dei toti humanæ naturæ collatum, ut in prima parte, quæst 110. artic. 1. dictum est: et propter hoc pertinebat ad naturam, non quidem ex se, sed ex gratiæ dono, et hoc donum ad naturam pertinens, fuit ablatum per primum peccatum primi parentis. Unde sicut illa originalis

justitia fuisset traducta in posteros, ita contrahitur inordinatio opposita.

Ex his igitur patet primum probandum, scilicet quod primum peccatum primi parentis abstulit aliquid ad naturam pertinens.

Secundum autem probatur. Quia alia peccata actualia, vel primi parentis, vel aliorum, non corrumpunt naturam, quantum ad id quod naturæ est, auferendo scilicet aliquid ad totam naturam pertinens; sed solum quantum ad id quod est personæ, secundum pronitatem ad actum, et propterea alia peccata minime traducuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod pœna spirituali, sicut Aug. dicit in Epistola 75. ad Avitum, numquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem, vel per imitationem, quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. sed pœna corporali interdum judicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, in quantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod illud, quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile; sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia quia sunt pute personalia, ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod primum peccatum corrupit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente: alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

Pro negativa. = Videtur quod peccatum primi patentis non transeat per originem in omnes homines.

1. Mors quæ est pœna peccati originalis, non transit in omnes homines, qui ex Adam seminaliter procedunt. Ergo nec ipsum peccatum originale ad omnes homines transit.

Antec. prob., quia illi qui vivi reperientur in adventu Domini, numquam morientur, ut videtur innui ex verbis Apostoli 1. Thes. 4. *Nos qui vivimus non præveniemus eos qui dormierunt*, etc.

Consequentia probatur, quia pœna consequitur culpam.

2. Homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo homo baptizatus non producit peccatum in prolem.

Conseq. prob., quia nullus dat alteri quod ipse non habet.

3. Donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ in omnes homines transit.

Conseq. prob., quia donum Christi maius est, quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. 5. Inquit enim: *non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multis mortui sunt*, etc.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Rom. 5. inquit: *mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Determinatio.

Conclusio. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, præter solum Christum, (1) ex

(1) Et Beatam Virginem Mariam ex speciali privilegio. Ita definitum est a Smo. D. N. Pio IX. die 8 decembris 1854 uti constat ex solemni sequenti bulla.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI.

Pii divina providentia Papæ IX literæ apostolicæ de dogmatica definitione Immaculatæ Conceptionis Virginis Deiparæ.

Pius Episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam.

Ineffabilis Deus, cujus viæ misericordia et veritas, cujus voluntas omnipotentia,

Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt.

Probatur primo. Quia alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est

et cujus sapientia attingit á fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, cum ab omni æternitate præviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio á sæculis abscondito primum suæ bonitatis opus decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere, ut contra misericors suum propositum homo diabolicæ iniquitatis versutia actus in culpam non periret, et quod in primo Adamo casurum erat, in secundo felicius erigeretur, ab initio et ante sæcula Unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, eligit atque ordinavit, tantoque præ creaturis universis est prosequutus amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit. Quapropter illam longe ante omnes Angelicos Spiritus, cunctosque Sanctos cælestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cummulavit, ut Ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera, ac tota pulchra et perfecta eam innocentiæ et sanctitatis plenitudinem præ se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam præter Deum nemo assequi cogitando potest. Et quidem decebat omnino, ut perfectissimæ sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret, hac vel ab ipsa orignalis culpæ labe plane immunis amplissimum de antiquo serpente triumphum referret tam venerabilis mater, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo æqualem sibi genitum tamquam seipsum diligit, ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris, et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem elegit, et de qua Spiritus Sanctus voluit, et operatus est, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedit.

Quam originalem augustæ Virginis innocentiam cum admirabili ejusdem sanctitate, præcelsaque Dei Matris dignitate omnino cohærentem catholica Ecclesia, quæ á Sancto semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis, tamquam doctrinam possidens divinitus acceptam, et cœlestis revelationis deposito comprehensam multiplici continentes ratione, splendidisque factis magis in dies explicare, proponere, ac fovere numquam destitit. Hanc enim doctrinam ab antiquissimis temporibus vigentem, ac fidelium animis penitus insitam, et Sacrorum Antistitum curis studiisque per catholicum orbem mirifice propagatam ipsa Ecclesia luculentissime significavit, cum ejusdem Virginis Conceptionem publico fidelium cultui ac venerationi proponere non dubitavit. Quo illustri quidem facto ipsius Virginis Conceptionem veluti singularem, miram, et á reliquorum hominum primordiis longissime secretam, et omnino sanctam colendam exhibuit, cum Ecclesia nonnisi de Sanctis dies festos concelebrat. Atque iccirco vel ipsissima verba quibus divinæ Scripturæ de increata Sapientia loquuntur, ejusque sempiternas origines repræsentant, consuevit tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta Liturgia adhibere, et ad illius Virginis primordia transferre, quæ uno eodemque decreto cum Divinæ Sapientiæ incarnatione fuerant præstituta.

Quamvis autem hæ omnia penes fideles ubique prope recepta ostendant quo studio ejusmodi de Immaculata Virginis Conceptione doctrinam ipsa quoque Romana Ecclesia omnium Ecclesiarum mater et magistra fuerit prosequuta, tamen illustria hujus Ecclesiæ facta digna plane sunt, quæ nominatim recenseantur, cum tanta sit ejusdem Ecclesiæ dignitas, atque auctoritas, quanta illi omnino debetur, quæ est

per Christum, quod est erroneum. (*Vide explicationem* ly redemptione *desumptam á Porrecta, et positam infra post Bullam definitionis mysterii Immaculatæ Conceptionis B. M. V.*)

Secundo prob. Peccatum actuale tra-

catholicæ veritatis et unitatis centrum, in qua solum inviolabiliter fuit custodita religio, et ex qua traducem fidei reliquæ omnes Ecclesiæ mutuentur oportet. Itaque eadem Romana Ecclesia nihil potius habuit, quam eloquentissimis quibusque modis Immaculatam Virginis Conceptionem, ejusque cultum et doctrinam asserere, tueri, promovere et vindicare. Quod apertissime planissimeque testantur et declarant tot insignia sane acta Romanorum pontificum Decessorum Nostrorum, quibus in persona Apostolorum principis ab ipso Christo Domino divinitus fuit commissa suprema cura atque potestas pascendi agnos et oves, confirmandi fratres, et universam regendi et gubernandi Ecclesiam.

Enim vero Prædecessores Nostri vehementer gloriati sunt Apostolica sua auctoritate festum Conceptionis in Romana Ecclesia instituere, ac proprio officio, propriaque missa, quibus prærogativa immunitatis ab hæreditaria labe manifestissime asserebatur, augere, honestare, et cultum jam institutum omni ope promovere, amplificare sive erogatis indulgentiis, sive facultate tributa civitatibus, provinciis, regnisque, ut Deiparam sub titulo Immaculatæ Conceptionis patronam sibi diligerent, sive comprobatis Sodalitatibus, Congregationibus, Religiosisque Familiis ad Immaculatæ Conceptionis honorem institutis, sive laudibus eorum pietati delatis, qui monasteria, xenodochia, altaria, templa sub Immaculati Conceptus titulo erexerint, aut sacramenti religione interposita Immaculatam Deiparæ Conceptionem strenue propugnare spoponderint. Insuper summopere lætati sunt decernere Conceptionis festum ab omni Ecclesia esse habendum eodem sensu ac numero, quo festum Nativitatis, idemque Conceptionis festum cum octava ab universa Ecclesia celebrandum, et ab omnibus inter ea, quæ præcepta sunt, sancte colendum ac Pontificiam Cappellam in Patriarchali Nostra Liberiana Basilica de Virginis Conceptioni sacro quotannis esse peragendam. Atque exoptantes in fidelium animis quotidie magis fovere hanc de Immaculata Deiparæ Conceptione doctrinam, eorumque pietatem excitare ad ipsam Virginem sine labe originali conceptam colendam, et venerandam, gavissi sunt quam libentissime facultatem tribuere, ut in Lauretanis Litaniis, et in ipsa Missæ præfatione Immaculatus ejusdem Virginis proclamaretur Conceptus, atque adeo lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur. Nos porro tantorum Prædecessorum vestigiis inhærentes non solum quæ ab ipsis pientissime sapientissimeque fuerant constituta probavimus, et recepimus, verum etiam memores institutionis Sixti IV proprium de immaculata Conceptionem officium auctoritate Nostra munivimus, illiusque usum iniversæ Ecclesiæ lætissimo prorsus animo concessimus.

Quoniam vero quæ ad cultum pertinent, intimo plane vinculo cum ejusdem objecto conserta sunt, neque rata et fixa manere possunt, si illud anceps sit, et in ambiguo versetur, iccirco Decessores Nostri Romani Pontifices omni cura Conceptionis cultum amplificantes, illius etiam objectum hac doctrinam declarare, et inculcare impensissime studuerunt. Etenim clare aperteque docuere, festum agi de Virginis Conceptione, atque uti falsam, et ab Ecclesiæ mente alienissimam proscripserunt illorum opinionem, qui non conceptionem ipsam, sed sanctificationem ab Ecclesia coli arbitrarentur et affirmarent. Neque mitius cum iis agendum esse

duci potest ad omnia membra, quæ nata sunt moveri á voluntate. Ergo et culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui moventur ab Adam motione generationis.

Consequentia probatur, quia sicut dic-

existimarunt, qui ad labefactandam de Immaculata Virginis Conceptione doctrinam excogitato inter primum atque alterum Conceptionis instans et momentum discrimine, asserebant, celebrari quidem Conceptionem, sed non pro primo instanti atque momento. Ipsi namque Prædecessores Nostri suarum partium esse duxerunt, et beatissimæ Virginis Conceptionis festum, et Conceptionem pro primo instanti tamquam verum cultus objectum omni studio tueri ac propugnare. Hinc decretoria plane verba, quibus Alexander VII Decessor Noster sinceram Ecclesiæ mentem declaravit inquiens: « Sane vetus est Christifidelium erga ejus beatissi-« mam Matrem Virginem Mariam pietas sentientium, ejus animam in primo instanti « creationis, atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, in-« tuitu meritorum Jesu Christi ejus filii humani generis Redemptoris, á macula « peccati originalis præservatam immunem, atque in hoc sensu ejus Conceptionis « festivitatem solemni ritu colentium, et celebrantium.» (1)

Atque illud in primis solemne quoque fuit iisdem Decessoribus Nostris doctrinam de Inmaculata Dei Matris Conceptione sartam tectamque omni cura, studio et contentione tueri. Etenim non solum nullatenus passi sunt, ipsam doctrinam quovis modo á quopiam notari, atque traduci, verum etiam longe ulterius progressi perspicuis declarationibus, iteratisque vicibus edixerunt, doctrinam, qua Immaculatam Virginis Conceptionem profitemur, esse suoque merito haberi cum ecclesiastico culto plane consonam, eamque veterem, ac prope universalem et ejusmodi quam Romana Ecclesia sibi fovendam, tuendamque susceperit, atque omnino dignam, quæ in sacra ipsa Liturgia, solemnibusque precibus usurparetur. Neque his contenti, ut ipsa de Inmaculato Virginis Conceptu doctrina inviolata persisteret, opinionem huic doctrinæ adversam sive publice, sive privatim defendi posse severissime prohibuere, eamque multiplici veluti vulnere confectam esse voluerunt. Quibus repetitis luculentissimisque declarationibus, ne inanes viderentur, adjecere sanctionem: quæ omnia laudatus Prædecessor Noster Alexander VII his verbis est complexus.

« Nos considerantes, quod Sancta Romana Ecclesia de Intemeratæ semper Vir-« ginis Mariæ Conceptione festum solemniter celebrat, et speciale ac proprium su-« per hoc officium olim ordinavit juxta piam, devotam, et laudabilem institutionem, « quæ á Sixto IV Prædecessore Nostro tunc emanavit; volentesque laudabili huic « pietatis et devotioni, et festo, ac cultui secundum illam exhibito, in Ecclesia Ro-« mana, post ipsius cultus institutionem numquam immutato; Romanorum Ponti-« ficum Prædecessorum Nostrorum exemplo favere, nec non tueri pietatem, et de-« votionem hanc colendi, et celebrandi beatissimam Virginem, præveniente scilicet « Spiritus Sancti gratia, á peccato originali præservatam, cupientesque in Christi « grege unitatem spiritus in vinculo pacis, sedatis offensionibus, et jurgiis, amo-« tisque scandalis conservare: ad præfatorum Episcoporum cum Ecclesiarum sua-» rum Capitulis, ac Philippi Regis, ejusque Regnorum oblatam Nobis instantiam, ac « preces, Constitutiones, et Decreta á Romanis Pontificibus Prædecessoribus Nos-« tris, et præcipue á Sixto IV, Paulo V et Gregorio XV edita in favorem senten-« tiæ assrentis, Animam beatæ Mariæ Virginis in sui creatione, et in corpus infu-

(1) Alexander VII, Const. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, VIII. Decembris 1661.

tum est, art. 1. hujus quæst. sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut á voluntate animæ per motionem membrorum traduci-

« sione, Spiritus Sancti gratia donatam, et á peccato originali præservatam fuisse, « nec non et in favorem festi, et cultus Conceptionis ejusdem Virginis Deiparæ, « secundum piam istam sententiam, ut præfertur, exhibiti, innovamus, et sub cen- « suris, et pœnis in eisdem Constitutionibus contentis observari mandamus.

« Et insuper omnes et singulos, qui prefatas Constitutiones, seu Decreta ita per- « gent interpretari, ut favorem per illas dictæ sententiæ, et festo seu cultui secun- « dum illam exhibito, frustrentur, vel qui hanc eamdem sententiam, festum sic « cultum in disputationem revocare, aut contra ea quoquo modo directe, vel indi- « recte aut quovis prætextu, etiam definibilitatis ejus examinandæ, sive Sacram « Scripturam, aut Sanctos Patres, sive Doctores glossandi vel interpretandi, dene- « que alio quovis prætextu seu occassione, scripto seu voce loqui, concionari, tra- « tare, disputare, contra ea quidquam determinando, aut asserendo, vel argumen- « ta contra ea afferendo et insoluta relinquendo, aut alio quovis inexcogitabili « modo disserendo ausi fuerint; præter pœnas et censuras in Constitutionibus Sixti « IV. contentas, quibus illos subjacere volumus, et per præsentes subjicimus, etiam « concionandi, publice legendi, seu docendi, et interpretandi facultate, ac voce ac- « tiva, et passiva in quibuscumque electionibus, eo ipso absque alia declaratione « privatos esse volumus; nec non ad concionandum, publice legendum, docendum, « et interpretandum perpetuæ inhabilitatis pœnas ipso facto incurrere absque alia « declaratione; á quibus pœnis nonnisi á Nobis ipsis vel á Successoribus Nostris « Romanis Pontificibus absolvi, aut super iis dispensari possint, nec non eosdem « aliis pœnis, nostro et eorumdem Romanorum Pontificum Successorum Nostro- « rum arbitrio infligendis, pariter subjacere volumus, prout subjicimus per præ- « sentes, innovantes Pauli V. et Gregorii XV. superius memoratas Constitutiones « sive Decreta.

« Ac libros, in quibus præfata sententia, festum, seu cultus secundum illam in « dubium revocatur, aut contra ea quomodocumque, ut supra, aliquid scribitur « aut legitur, seu locutiones, conciones, tractatus, et disputationes contra eadem « continentur, post Pauli V supra laudatum Decretum edita, aut in posterum quo- « modolibet edenda, prohibemus sub pœnis et censuris in Indice librorum prohi- « bitorum contentis, et ipso facto absque alia declaratione pro expresse prohibitis « haberi volumus et mandamus. »

Omnes autem norunt quanto studio hæc de Immaculata Deiparæ Virginis Conceptione doctrina á spectatissimis Religiosis Familiis, et celebrioribus Theologis Academiis ac præstantissimis rerum divinarum scientia Doctoribus fuerit tradita, asserta ac propugnata. Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint Sacrorum Antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam ob prævisa Christi Domini Redemptoris merita numquam originali subjacuisse peccato, sed præservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam. Quibus illud profecto gravissimum, et omnino maximum accedit, ipsam quoque Tridentinam Synodum, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo juxta sacrarum Scripturarum, sanctorumque Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit, ac definivit, omnes homines nasci originali culpa infectos, tamen solemniter declaras-

tur peccatum actuale ad membra corporis. Unde sicut voluntas peccans diffundit peccatum ad omnia membra quæ peccando movet, sic Adam peccante, omnia

se, non esse suæ intentionis in decreto ipso, tantaque difinitionis amplitudine comprehendere beatam, et Immaculatam Virginem Dei Genitricem Mariam. Hac enim declaratione Tridentini Patres, ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam pro rerum temporumque adjunctis satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis litteris, nihil ex traditione, Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantæ Virginis prærogativæ quovis modo refragetur.

Et re quidem vera hanc de Immaculata beatissimæ Virginis Conceptione doctrinam quotidie magis gravissimo Ecclesiæ sensu, magisterio, studio, scientia, ac sapientia tam splendide explicatam, declaratam, confirmatam, et apud omnes catholici orbis populos, ac nationes mirandum in modum propagatam, in ipsa Ecclesia semper extitisse veluti á majoribus acceptam, ac revelatæ doctrinæ charactere insignitam illustria venerandæ antiquitatis Ecclesiæ orientalis et occidentalis monumenta validissime testantur. Christi enim Ecclesia sedula depositorum apud se dogmatum custos, et vindex nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet ut prisca illa cælestis doctrinæ dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.

Equidem patres, Ecclesiæque Scriptores cælestibus edocti eloquiis nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata, erudiendosque fideles elucubratis summam Virginis sanctitatem, dignitatem, atque ab omni peccati labe integritatem, ejusque præclaram de teterrima humani generis hoste victoriam multis mirisque modis certatim prædicare atque efferre. Quapropter enarrantes verba, quibus Deus præparata renovandis mortalibus suæ pietatis remedia inter ipsa mundi primordia prænuncians et deceptoris serpentis retudit audaciam, et nostri generis spem mirifice erexit inquiens « Inimicitias ponam inter te et mulierem, semen tuum et semen illius » docuere, divino hoc oraculo clare aperteque præmonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam beatissimam Ejus matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca sicut Christus Dei hominumque mediator humana assumpta natura delens quod adversus nos erat chirogruphum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo arctissimo, et indissolubili vinculo cum Eo conjuncta una cum Illo, et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triumphans illis caput immaculato pede contrivit.

Hunc eximium, singularemque Virginis triumphum, excellentissimamque innocentiam, puritatem, sanctitatem, ejusque ab omni peccati labe integritatem, atque ineffabilem cœlestium omnium gratiarum, virtutum, ac privilegiorum copiam, et magnitudinem iidem Patres viderunt tum in arca illa Noe, quæ divinitus constituta á communis totius mundi naufragio plane salva et incolumis evasit; tum in scala illa, quam de terra ad cœlum usque pertingere vidit Jacob, cujus gradibus Angeli Dei ascendebant, et descendebant, cujusque vertici ipse innitebatur Dominus; tum

ejus membra, idest qui ab ipso procedunt seminaliter, peccatum contrahunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo ne-

in rubo illo, quem in loco sancto Moyses undique ardere, ac inter crepitantes ignis flammas non jam comburi aut jacturam vel minimam pati, sed pulchre virescere ac florescere conspexit; tum in illa inexpugnabili turri á facie inimici, ex qua mille clypei pendent, omnisque armatura fortium; tum in horto illo concluso, qui nescit violari, neque corrumpi ullis insidiarum fraudibus; tum in corusca illa Dei civitate, cujus fundamenta in montibus sanctis; tum in augustissimo illo Dei templo, quod divinis refulgens splendoribus plenum est gloria Domini; tum in aliis ejusdem generis omnino plurimis, quibus excelsam Deiparæ dignitatem, ejusque illibatam innocentiam, et nulli umquam nævo obnoxiam sanctitatem insigniter prænunciatam fuisse Patris tradiderunt.

Ad hanc eamdem divinorum munerum veluti summam, originalemque Virginis, de qua natus est Jesus, integritatem describendam iidem Prophetarum adhibentes eloquia non aliter ipsam augustam Virginem concelebrarunt, ac uti columbam mundam, et sanctam Jerusalem, et excelsum Dei thronum, et arcam sanctificationis, et domum, quam sibi æterna ædificavit Sapientia, et reginam illam, quæ deliciis affluens, et innixa super Dilectum suum ex ore Altissimi prodivit omnino perfecta, speciosa ac penitus cara Deo, et nullo umquam labis nævo maculata. Cum vero ipsi patres, Ecclesiæque Scriptores animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et jussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt, hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut numquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuæ benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit *benedicta Tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui.*

Hinc non luculenta minus, quam concors eorumdem sententia gloriosissimam Virginem, cui fecit magna qui Potens est, ea cœlestium omnium donorum vi, ea gratiæ plenitudine, eaque innocentia emicuisse, qua veluti ineffabile Dei miraculum, immo omnium miraculorum apex, ac digna Dei mater extiterit, et ad Deum ipsum pro ratione creatæ naturæ, quam proxime accedens omnibus, qua humanis, qua angelicis præconiis celsior evaserit. Atque iccirco ad originalem Dei Genitricis innocentiam, justitiamque vindicandam, non Eam modo cum Heva adhuc virgine, adhuc innocente, adhuc incorrupta, et nondum mortiferis fraudulentissimi serpentis insidiis decepta sæpissime contulerunt, verum etiam mira quadam verborum, sententiarumque varietate prætulerunt. Heva enim serpenti misere obsequuta et ab originali excidit innocentia, et illius mancipium evasit, sed beatissima virgo originale donum jugiter augens, quin serpenti aures umquam præbuerit, illius vim potestatemque virtute divinitus accepta funditus labefactavit.

Quapropter numquam cessarunt Deiparam appellare vel lilium inter spinas, vel terram omnino intactam, virgineam, illibatam, immaculatam, semper benedictam, et ab omni peccati contagione liberam, ex qua novus formatus est Adam, vel irreprehensibilem, lucidissimum, amœnissimumque innocentiæ, immortalitatis, ac deliciarum paradisum á Deo ipso consitum et ab omnibus venenosi serpentis insi-

gando antecedens. Ad probationem negatur assumptum. Probabilius enim, et convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, sint

diis defensum, vel lignum immarcessibile, quod peccati vermis numquam corruperit, vel fontem semper illimem, et Spiritus Sancti virtute signatum, vel divinissimum templum, vel immortalitatis thesaurum, vel unam et solam non mortis sed vitæ filiam, non iræ sed gratiæ germen, quod semper virens ex corrupta infectaque radice singulari Dei providentia præter statas communesque leges efloruerit. Sed quasi hæc, licet splendidissima, satis non forent, propriis definitisque sententiis edixerunt, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse quæstionem de sancta Virgine Maria, cui plus gratiæ collatum fuit ad vicendum omni ex parte peccatum; tum professi sunt, gloriosissimam Virginem fuisse parentum reparatricem, posterorum vivificatricem, á sæculo electam, ab Altissimo sibi præparatam, á Deo, quando ad serpentem ait, inimicitias ponam inter te et mulierem, prædictam, quæ procul dubio venenatum ejusdem serpentis caput contrivit; ac propterea affirmarunt, eamdem beatissimam Virginem fuisse per gratiam ab omni peccati labe integram, ac liberam ab omni contagione et corporis, et animæ, et intellectus, ac semper cum Deo conversatam, et sempiterno fœdere cum Illo conjunctam, numquam fuisse in tenebris, sed semper in luce, et iccirco idoneum plane extitisse Christo habitaculum non pro habitu corporis, sed pro gratia originali.

Accedunt nobilissima effata, quibus de Virginis Conceptione loquentes testati sunt, naturam gratiæ cessissæ ac stetisse tremulam pergere non sustinentem; nam futurum erat, ut Dei Genitrix Virgo non antea ex Anna conciperetur, quam gratia fructum ederet; concipi siquidem primogenitam oportebat, ex qua concipiendus esset omnis creaturæ primogenitus. Testati sunt carnem Virginis ex Adam sumptam maculas Adæ non admisisse, ac propterea beatissimam Virginem tabernaculum esse ab ipso Deo creatum, Spiritu Sancto formatum, et purpureæ revera operæ, quod novus ille Beseleel auro intextum variumque effinxit, eamdemque esse meritoque celebrari ut illam, quæ proprium Dei opus primum extiterit, ignitis maligni telis latuerit, et pulchra natura, ac labis prorsus omnis nescia, tamquam aurora undequaque rutilans in mundum prodiverit in sua Conceptione Immaculata. Non enim decebat, ut illud vas electionis communibus lacesseretur injuriis, quoniam plurimum á ceteris differens, natura communicavit non culpa, immo prorsus decebat ut sicut Unigenitus in cœlis Patrem habuit, quem Seraphim ter sanctum extollunt, ita matrem haberet in terris, quæ nitore sanctitatis numquam caruerit. Atque hæc quidem doctrina adeo majorum mentes, animosque occupavit, ut singularis et omnino mirus penes illos invaluerit loquendi usus, quo Deiparam sæpisseme compellarunt immaculatam, omnique ex parte immaculatam, innocentem et innocentissimam, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, totam puram, totam intemeratam, ac ipsam prope puritatis et innocentiæ formam, pulchritudine pulchriorem, venustate venustiorem, sanctiorem sanctitate, solamque sanctam, purissimamque anima et corpore, quæ supergressa est omnem integritatem, et virginitatem, ac sola tota facta domicilium universarum gratiarum Sanctissimi Spiritus, et quæ, solo Deo excepto, extitit cunctis superior, et ipsis Cherubim, et Seraphim, et omni exercitu Angelorum *natura pulchrior*, *formosior* et *sanctior*, cui prædicanda cœlestes et terrenæ linguæ minime sufficiunt. Quem usum ad sanctissimæ quoque liturgiæ mo-

morituri, et post modicum tempus resurgent, propter quod Apostolus non facit mentionem de morte ipsorum.

Secundo, si detur verum esse, quod alii dicunt, quod illi numquam morientur, sicut Hieronym. narrat diversorum

numenta atque ecclesiastica officia sua veluti sponte fuisse traductum, et in illis passim recurrere, ampliterque dominari nemo ignorat, cum in illis Deipara invocetur et predicetur veluti una incorrupta pulcritudinis columba, veluti rosa semper vigens, et undequaque purissima, et semper immaculata semperque beata, ac celebretur uti innocentia, quæ numquam fuit læsa, et altera Eva, quæ Emmanuelem peperit.

Nil igitur mirum si de Immaculatæ Deiparæ Virginis Conceptione doctrinam judicio Patrum divinis litteris consignatam, tot gravissimis eorumdem testimoniis traditam, tot illustribus venerandæ antiquitatis monumentis expressam et celebratam, ac maximo gravissimoque Ecclesiæ judicio propositam et confirmatam tanta pietate, religione et amore ipsius Ecclesiæ Pastores, populique fideles quotidie magis profiteri sint gloriati, ut nihil iisdem dulcius, nihil carius, quam ferventissimo affectu Deiparam Virginem absque labe originali conceptam ubique colere, venerari, invocare, et prædicare. Quamobrem ab antiquis temporibus Sacrorum Antistites, Ecclesiastici viri, regulares Ordines, ac vel ipsi Imperatores et Reges ab hac Apostolica Sede enixe efflagitarunt, ut Immaculata sanctissimæ Dei Genitricis Conceptio veluti catholicæ fidei dogma definiretur. Quæ postulationes hac nostra quoque ætate iteratæ fuerunt, ac potissimum felicis recordationis Gregorio XVI Prædecessori Nostro, ac Nobis ipsis oblatæ sunt tum ab Episcopis, tum á Clero sæculari, tum á Religiosis Familiis, ac summis Principibus et fidelibus populis.

Nos itaque singulari animi Nostri gaudio hæc omnia probe noscentes, ac serio considerantes, vix dum licet immeriti arcano divinæ Providentiæ consilio ad hanc sublimem Petri Cathedram evecti totius Ecclesiæ gubernacula tractanda suscepimus, nihil certe antiquius habuimus, quam pro summa Nostra vel á teneris annis erga sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam veneratione, pietate et affectu ea omnia peragere, quæ adhuc in Ecclesiæ votis esse poterant, ut beatissimæ Virginis honor augeretur, ejusque prærogativæ uberiori luce niterent. Omnem autem maturitatem adhibere volentes constituimus peculiarem VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalium religione, consilio, ac divinarum rerum scientia illustrium Congregationem, et viros ex clero tum sæculari, tum regulari, theologicis disciplinis apprime excultos selegimus, ut ea omnia, quæ Immaculatam Virginis Conceptionem respiciunt, accuratissime perpenderent, propiamque sententiam ad Nos defferrent. Quamvis autem Nobis ex receptis postulationibus de definienda tandem aliquando Immaculata Virginis Conceptione perspectus esset plurimorum Sacrorum Antistitum sensus, tamen Encyclicas Litteras die 2 Februarii anno 1849 Cajetæ datas ad omnes Venerabiles Fratres totius catholici orbis Sacrorum Antistites misimus, ut, adhibitis ad Deum precibus, Nobis scripto etiam significarent, quæ esset suorum fidelium erga Immaculatam Deiparæ Conceptionem pietas, ac devotio, et quid ipsi præsertim Antistites de hac ipsa definitione ferenda sentirent, quidve exoptarent, ut, quo fieri solemnius posset, supremum Nostrum judicium proferremus.

Non mediocri certe solatio affecti fuimus ubi eorumdem Venerabilium Fratrum ad Nos responsa venerunt. Nam iidem incredibili quadam jucunditate, lætitia, ac studio Nobis rescribentes non solum singularem suam, et proprii cujusque cleri, populique fidelis erga Immaculatum beatissimæ Virginis Conceptum pietatem,

opiniones in quadam Epistola ad Minorium de resurrectione carnis, dicendum est ad antecedens et ad ejus probationem, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis; sed pœna aufertur á Deo, qui etiam pœnas peccato-

mentemque denuo confirmarunt, verum etiam communi veluti voto á Nobis expostularunt, ut Immaculata ipsius Virginis Conceptio supremo Nostro judicio et auctoritate definiretur. Nec minori certe interim gaudio perfusi sumus, cum VV. FF. NN. S. R. E. Cardinales commemoratæ peculiaris Congregationis, et prædicti Theologi Consultores á Nobis electi pari alacritate et studio post examen diligenter adhibitum hanc de Immaculata Deiparæ Conceptione definitionem á Nobis efflagitaverint.

Post hæc illustribus Prædecessorum Nostrorum vestigiis inhærentes, ac rite recteque procedere optantes indiximus et habuimus Consistorium, in quo Venerabiles Fratres Nostros Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinales alloquuti sumus, eosque summa animi Nostri consolatione audivimus á Nobis exposcere, ut dogmaticam de Immaculata Deiparæ Virginis Conceptione definitionem emittere vellemus.

Itaque plurimum in Domino confisi advenisse temporum opportunitatem pro Immaculata sanctissimæ Dei Genitricis Virginis Mariæ Conceptione definienda, quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus, singularis catholicorum Antistitum, ac fidelium conspiratio et insignia Prædecessorum Nostrorum acta, constitutiones mirifice illustrant atque declarant; rebus omnibus diligentissime perpensis, et assiduis, fervidisque ad Deum precibus effusis, minime cunctandum Nobis esse censuimus supremo Nostro judicio Immaculatam ipsius Virginis Conceptionem sancire, definire, atque ita pientissimis catholici orbis desideriis, Nostræque in ipsam sanctissimam Virginem pietati satisfacere, ac simul in Ipsa Unigenitum Filium suum Dominum Nostrum Jesum Christum magis atque magis honorificare, cum in Filium redundet quidquid honoris et laudis in Matrem impenditur.

Quare postquam numquam intermisimus in humilitate et jejunio privatas Nostras et publicas Ecclesiæ preces Deo Patri per Filium Ejus offerre, ut Spiritus Sancti virtute mentem Nostram dirigere, et confirmare dignaretur, implorato universæ cœlestis Curiæ presidio, et advocato cum gemitibus Paraclito Spiritu, eoque sic adspirante, ad honorem Sanctæ et Individuæ Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparæ, ad exaltationem Fidei catholicæ, et Christianæ Religionis augmentum, auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri, et Pauli, ac Nostra declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quæ tenet, beatissimam Virginis Mariam in primo instanti suæ Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam inmunem, esse á Deo revelatam, atque iccirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. Quapropter si qui secus ac á Nobis definitum est, quod Deus avertat, præsumpserint corde sentire, ii noverint, ac porro sciant, se proprio judicio condemnatos, naufragio circa fidem passos esse, et ab unitatè Ecclesiæ defecisse, ac præterea facto ipso suo semet pœnis á jure statutis subjicere si quod corde sentiunt, verbo aut scripto, vel alio quovis externo modo significare ausi fuerint.

Repletum quidem est gaudio os Nostrum et ligua Nostra exultatione, atque

rum actualium condonare potest.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod homo baptizatus, licet non habeat peccatum originale, quantum ad reatum, habet tamen ipsum, quantum ad fomitem. Peccatum enim originale per bap-

humillimas maximasque Christo Jesu Domino Nostro agimus et semper agemus gratias, quod singulari suo beneficio nobis licet immerentibus concesserit hunc honorem atque hanc gloriam et laudem sanctissimæ suæ Matri offere et decernere. Certissima vero spe et omni prorsus fiducia nitimur fore, ut ipsa beatissima Virgo, quæ tota pulchra et Immaculata venenosum crudelissimi serpentis caput contrivit, et salutem attulit mundo, quæque Prophetarum, Apostolorumque præconium, et honor Martyrum, omniumque Sanctorum lætitia et corona, quæque tutissimum cunctorum periclitantium perfugium, et fidissima auxiliatrix, ac totius terrarum orbis potentissima apud Unigenitum Filium suum mediatrix, et conciliatrix, ac præclarissimum Ecclesiæ sanctæ decus et ornamentum, firmissimumque præsidium cunctas semper interemit hæreses, et fideles populos, gentesque á maximis omnis generis calamitatibus eripuit, ac Nos ipsos á tot ingruentibus periculis liberavit; velit validissimo suo patrocinio efficere, ut sancta Mater catholica Ecclesia cunctis amotis difficultatibus, cunctisque profligatis erroribus, ubicumque gentium, ubicumque locorum quotidie magis vigeat, floreat, ac regnet á mari usque ad mare et á flumine usque ad terminos orbis terrarum, omnique pace, tranquilitate, ac libertate fruatur, ut rei veniam, ægri medelam, pusilli corde robur, afflicti consolationem, periclitantes adjutorium obtineant, et omnes errantes discussa mentis caligine ad veritatis ac justitiæ semitam redeant, ac fiat unum ovile, et unus pastor.

Audiant hæc Nostra verba omnes Nobis carissimi catholicæ Ecclesiæ filii, et ardentiori usque pietatis, religionis, et amoris studio pergant colere, invocare, exorare beatissimam Dei Genitricem Virginem Mariam sine labe originali conceptam, atque ad hanc dulcissimam misericordiæ et gratiæ Matrem in omnibus periculis, angustiis, necessitatibus, rebusque dubiis ac trepidis cum omni fiducia confugiant. Nihil enim timendum, nihilque desperandum, Ipsa duce, Ipsa auspice, Ipsa propitia, Ipsa protegente, quæ maternum sane in nos gerens animum, nostræque salutis negotia tractans de universo humano genere est sollicita, et cæli, terræque Regina á Domino constituta, ac super omnes Angelorum choros Sanctorumque ordines exaltata adstans á dextris Unigeniti Filii Sui Domini Nostri Jesu Christi maternis suis precibus validissime impetrat, et quod quærit invenit, ac frustrari non potest.

Denique ut ad universalis Ecclesiæ notitiam hæc Nostra Immaculata Conceptione beatissimæ Virginis Mariæ definitio deducatur, has Apostolicas Nostras Litteras, ad perpetuam rei memoriam extare voluimus; mandantes ut harum transumptis seu exemplis etiam impressis, manu alicujus Notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis eadem prorsus fides ab omnibus adhibeatur quæ ipsis præsentibus adhiberetur, si forent exhibitæ, vel ostensæ.

Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostræ declararationis, pronuntiationis, ac definitionis infringere, vel ei ausu temerario adversari et ei contrariare. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum Anno Incarnationis Dominicæ Millessimo octingentesimo quinquagesimo quarto VI Idus Decembris Anno MDCCCLIV. Pontificatus Nostri Anno Nono = PIUS PP. IX.

tismum aufertur quoad reatum, in quantum anima recuperat gratiam, quantum ad mentem; remanet tamen actu, quantum ad fomitem qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et

EPPLICATIO LY REDEMPTIONE EX P. PORREC.

EXAM. Ly *redemptione*: Scilicet, vel præveniente, vel subsequente. Et utraque est per Christum: effective quidem principaliter, ut Deus est: effective autem instrumentaliter, ut homo est, 3. *q.* 48. *art.* 6. ac etiam meritorie, ibid. *art.* 1. Redemptio igitur, cum sit *duplex*: monstrat, quod ad hoc, quod Christus vere dicatur redemptor alicujus hominis, sufficit: quod ipse aliquo illorum duorum modorum redemerit illum hominem: et ex consequenti commonstrat, quod ad hoc, quod Christus vere dicatur redemptor hujus; non requiritur necessario, quod ipse utroque illorum modorum redemerit hunc. Ergo, si quis indigeret redemptione per Christum uno modo sumpta, et non alio, non faceret propter hoc, quod Christus, si ipsum illo modo tantum redimeret, non esset redemptor sui, et consequenter, quod non esset redemptor universalis; immo propter hoc inferendum esse ostenderet, quod Christus est redemptor sui, et consequenter, quod ex parte sua non tollitur á Christo privilegium hoc, scilicet, quod sit redemptor universalis. Sufficit ergo ad salvandam veritatem hujus privilegii Christi, quod quilibet homo indigeat redimi á Christo altero prædictorum modorum, scilicet, *vel* prævenienter, *vel* subsequenter. Nec id de *duplici* redemptione est inventum meum, vel novum: sed est D. Thomæ doctrina, *Addition. qu.* 16. *art.* 2. *cum Elucid.* et 2. 2. *q.* 106. *art.* 2. *arg.* 2. 3. ex B. Augustino multo antiquiore desumpta. Cujus verba, ut inde sensum ad propositum facientem explicatius videamus, sunt hæc: « Quis hominum suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem, atque innocentiam suam, ut minus amet te; quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te? Ideo tantundem, immo amplius, te diligat: quia, per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ; quia peccata mea, tamquam glaciem, solvisti. Gratiæ tuæ deputo, et quæcumque non feci mala. Quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ sponte mea feci mala; et quæ, te duce, non feci. » Ex his verbis patet *primo*, quod redemptio, seu gratuita misericordia, est *duplex*, scilicet, *prævenions:* qua fit, ut malis, quibus implicari possumus, non implicemur: et *subsequens*, qua fit ut malis, quibus jam implicati actualiter sumus, exuamur. *Secundo* patet, quod redemptione, seu misericordia illa unusquisque indiget altero illorum modorum. *Tertio* patet, quod non minus redimitur, seu per misericordiam á malis liberatur ille, qui, ne malis sibi possibilibus implicetur, adjuvatur, quam ille, qui á malis jam actu habitis exuitur. *Quarto*, quod is, qui prævenitur á misericordia illa, ne cadat, tenetur amplius diligere Deum, quam is, qui post casum subsequenter á misericordia ex ipso extrahitur, et per hoc idem subindicatur, quod qui redemptione præveniente liberatus est; non tantum vere, sed etiam nobiliori modo, est á malo redemptus. *Quinto*: quod redimi prævenienter á Deo est redimi misericordia illa, qua condonantur peccata conversis ad Deum, idest, est redimi redemptione, quæ est per Christum.

COROLL. Ergo quia conclusiones tantum extenduntur, quantum á suis probationibus permittuntur, sicut et de dubjectis ajunt Philosophi, quod tantum extenduntur, sed alias intelliguntur, quantum permittuntur á prædicatis, glossandum erit in præmissa articuli conclusione ly *contrahunt*, de *facto*, vel de *possibile*. Hoc est, ut fiat correspondentia ad prædictam redemptionem. Quod omnes ex Adam peccatum originale contrahunt altero duorum modorum, scilicet, vel actu, vel potentia proxima, et ad actualiter contrahendum obnoxia. Dico li *proxima*; quia homo, si sibi relin-

non secundum mentem, et ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

quatur, ut praedictis D. Augustini verbis colligitur, cadit actualiter in malum culpæ, ad quod erat in potentia, idest, in quod cadere poterat. Dico ly ad *actualiter contrahenda obnoxia*, quia prævaricatio Adæ toti suæ propagini nocuit, ita, quod quilibet ex Adam per vitiatam jam generationem derivatus est debitor peccati originalis actu contrahendi, idest in debito, ut in actu illud contrahat, ita, ut, quantum est ex vi talis generationis, necessarium sit, eum contrahere actualiter illud. Cæterum, quod præmissum conclusionis verbum sic debeat necessario glossari, ostendit ipsamet conclusio ex *duobus*, scilicet, ly « secundum fidem catholicam firmiter tenendum est, » et ly « præter solum Christum. » Ut patet consideranti sequentia.

EXAM. 1. Ly *præter solum Christum*. Per hæc verba aperte designatur quædam comparatio facta inter Christum, et inter cæteros omnes: ac si designata comparatio per illa sic sententialiter explicetur. Erroneum est dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur, præter Christum. In his, ut oportuit, sic explicatis, patet ad literam, quod á S. Doctore sermo fit de aliorum concipi, ut distinguitur contra conceptionem Christi. Ad hoc enim ipse in textu apposuit ly *præter*, ut inde significaret, quod de conceptione una loquitur, ut est distincta ab alia. Cum igitur conceptio Christi sine peccato originali fuerit et in actu, et in potentia simul, quia de Spiritu Sancto conceptus est, sequitur patenter, quod ille conceptione distincta á conceptione Christi concipitur, qui cum originali saltem in potentia, secundum quod in corollario declaratum est, concipitur. Quod si etiam in actu cum originali concipiatur: tunc multo magis distinguitur conceptio hominis illius á conceptione Christi. Ex his ergo resolute constat, quod Sanctus Doctor per suum illud dictum denotare voluit: quod erroneum est dicere, quod alicujus conceptio sit sine originali eo modo, quo Christi conceptio est. Et hoc procul dubio, Catholicorum nemine discrepante, est in fide erroneum: ac vere intentum in textu præsenti. In cujus etiam signum textus in sui dicti probationem adduxit, quod, si quis sine originali conciperetur, non omnes indigerent redemptione facta per Christum: et hoc, quia ille, qui absque peccato ipso conciperetur, non indigeret redemptione illa. Quod sane non est verum: nisi de illo, qui conciperetur sine originali, et in actu, et in potentia: Clarum siquidem ex dictis est, quod conceptus sine originali in actu, cum originali tamen in potentia, idest in debito proximo indiguit liberari. Cur enim cum esset in debito proximo ad contrahendum actu originale, non contraxit illud in actu: nisi quia á Christo liberatus est? Nam verum utique semper est: quod existens in debito proximo ad cadendum actu in malum et ex se impotens ad succurrendum sibi (qualis est omnis homo) si non ceciderit actualiter in illud malum, hoc scilicet quod sic non ceciderit, habuit ab aliquo alio, qui liberavit eum. Alioquin impotens in procinctu casurus inevitabiliter cadet: nisi habeat sublevantem se, idest, qui teneat, ne cadat.

EXAM. 2. Ly *secundum fidem catholicam firmiter tenendum est*. Ex hoc, quod de fide esse istam suam conclusionem, et consequenter oppositam esse contra fidem, annotat signanter D. Thomas, dat intelligere: quod illud verbulum in eadem conclusione positum, scilicet *contrahunt*, debet glossari modo supradicto, idest de *facto*, vel de *possibili*. Quod autem hoc ex tali suo dicto det intelligere, patet ex eo, quod ipse non habet pro re contra fidem, quod quis celebret conceptionem B. Virginis. Dicit enim in 3. q. 27. art. 2. respondendo ad tertium argumentum : « Licet Romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret; tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. » Hæc ille. Nota ly *non est totaliter reprobanda*. Ob hoc enim solum hic adducitur illud de *tertia parte*: quoniam quæstionem illam de conceptione B. Virginis loco prædicto discutiendam omnino reservantes non intendimus hic ex adductis,

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod sicut peccatum Adæ traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum: et non solum ad

et adducendis aliud, nisi ostendere, quod Divus Thomas non habet pro hæresi positionem dicentem, aliquam conceptionem, præter illam Christi, posse dari sine originali peccato; dummodo salvetur honor Christo debitus, scilicet, quod ipse sit et singulirtter conceptus, et universalis omnium redemptor. Hinc namque mox sequitur, ut patet consideranti præmissa : quod, secundum mentem ejusdem Sancti Doctoris glossandum in hac conclusione est ly *contrabunt*, vel de *facto*, vel de *possibili*. Dicit ergo ly *talis celebritas non est totaliter reprobanda*. Tenuit semper in tota doctrina sua pro manifesto (sicuti est) quod id, quod est contra fidem catholicam, est totaliter reprobandum. Adde tu: quod tanto magis totaliter est reprobandum tunc, quando ageretur res in publico, et de concernentibus ecclesiasticam veritatem. Si igitur celebritas de conceptione B. Virginis, quamvis fiat etiam in publico, et sit de concernentibus ecclesiasticam veritatem (ut quæ celebretur in ecclesiis) non est totaliter reprobanda secundum Divum Thomam; sequitur aperte, quod illa secundum eumdem non est contra fidem. Nec præsenti proposito obstat, quod talis celebritas pro tempore illo referretur potius ad sanctificationem sub nomine conceptionis, quam ad conceptionem ipsam: quoniam ad propositum nostrum sufficit illum dicere: quod celebritas sub nomine conceptionis non sit totaliter reprobanda. Nam in his præcipue, quæ sunt contra fidem, vocabula etiam ipsa sunt reprobanda, 1. q. 31. art. 2. corpor. et tunc præcipue ab omni specie mala abstinendum est, etiam quod illud, á quo abstinemus, non esset malum secundum se, 2. 2. quæst. 43. art. 1. *ad secundum*. Cujus ibi verba sunt hæc: «Minus rectum dicitur hic, quod habet aliquem rectitudinis defectum: vel quia est secundum se malum, sicut peccatum: vel quia habet speciem mali: sicut cum aliquis recumbit in dolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen, quia habet speciem mali, scilicet similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet 1. ad Thesal. 5. Ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo convenienter dicitur: minus rectum, ut comprehendantur tam illa, quæ sunt secundum se peccata, quam illa, quæ habent speciem mali.» Hæc ille de scandalo activo. Ex quibus recte discutienti patet: quod, secundum illum, celebritas de conceptione, etiam solum sub nomine conceptionis, esset totaliter reprobanda: si aliquem præter Christum concipi sine peccato originali esset contra fidem. Tunc si quidem et vocabulum conceptionis ut quod contra fidem sonaret, celebritatem illam ostenderet esse reprobandam (ex prim. part. ubi supra) et scandalum activum inde, scilicet ex tali specie mali, consurgens ad reprobationem ipsam faciendam adstringeret; etiamsi celebrantes illud festum non corrupta intentione celebrarent, idest non intenderent per hoc dicere, quod conceptio illa esset sancta, ex 2. 2. ubi supr. Constat enim, quod tunc celebrare festum conceptionis haberet speciem mali, idest, similitudinem venerationis conceptionis tamquam alicujus rei sanctæ: etiam quod celebrantium intentio referretur solum ad subsequentem sanctificationem. Cum igitur, secundum Divum Thomam, celebritas illa non sit *totaliter reprobanda*, manifestum restat, ipsum per hoc tenere, et quod celebritas illa non est contra fidem; et consequenter quod aliquem, præter Christum, concipi sine peccato originali (dummodo servetur privilegium universalis redemptionis Christo) non est contra fidem: et consequenter quod ly *contrahunt*, in articuli conclusione propositum exponendum est disjunctim, idest, vel de facto, vel saltem de possibili, juxta declarationem supradictam in corroll. et post in exam. primo.

Confirmatio. Ex Ecclesiæ sanctæ declarationibus confirmatur: quod ly *contrahunt* sic debet exponi, prout expositum est.

Nam Papa *Sixtus IV in extravag. Grave nimis:* sub persona B. Virginis declara-

removendum culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

vit, quod positio dicens, conceptionem alicujus hominis sine peccato originali actualiter contracto dari, non est contra fidem, excommunicatos illos pronuncians, qui dicerent contrarium: declaravit et hoc Concilium *Trid. sess.* 5. adhærens constitutionibus prædicti *Sixti*, excommunicationemque innovans. Declararunt vero Papa *Joannes XXII.* in Bulla canonizationis ejus, et Papa *Urbanus V.* in Bulla confirmationis doctrinæ ejus: quod Beatus Thomas suam doctrinam non absque speciali Dei infusione perfecit, et quod scientia sua universalem ecclesiam illustravit; et quod doctrina sua est tum veridica, tum catholica, tum sectanda, tum totis viribus amplianda. Declararunt et hoc idem factis ipsis Sacrosancta Generalia Concilia *Lugd. Viennen. Flor. Lateran. Trid.* ut patet de his omnibus in frontispicio *Elucidationum primæ partis* hujus Summæ, ibi: *De altitudin. doctr. Thomistic. probation.* 1. 2. 3. Cum igitur ecclesia et totam B. Thomæ doctrinam approbet, et positionem de conceptione prædictam non esse contra fidem statuat, patet, quod ipsa per hoc manifestatum esse omnibus voluit; quod ly *contrahunt* in conclusione articuli hujus positum debet necessario glossari sic, scilicet, *vel* de facto, *vel* de possibili.

ARTICULUS IV.

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

Pro affirmativa.=Videtur quod si aliquid formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum.

1. Formatio hominis quæ fit per separationem carnis, non in loco vitæ, sed in loco exilii, est cum peccato originali. Sed si formaretur aliquis homo miraculose ex carne humana, fieret per separationem carnis, non in loco vitæ, sed in loco exilii. Ergo si formaretur homo miraculose ex carne humana, contraheret peccatum originale.

Maior prob., quia quædam Glosa Genes. 3. dicit, quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta, quia posteritas non est separata ab Adam prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii.* Ex quo videtur haberi quod separatio carnis, quæ fit in loco exilii sit semper cum contractione peccati originalis.

2. Tota hominis caro est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, eius anima inficeretur infectione peccati originalis.

Consequentia. Quia peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur per carnem.

3. Illi omnes qui fuerunt in Adam contrahunt peccatum originale. Sed si aliquis homo miraculose formaretur, fuisset in Adam. Ergo si aliquis miraculose ex carne humana formaretur, contraheret originale peccatum.

Maior prob., quia peccatum originale á primo parente provenit in omnes inquantum omnes in eo peccante fuerunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui contrahunt peccatum originale, fuerunt in Adam secundum seminalem rationem. Sed si quis miraculose formaretur ex carne Adæ, non fuisset in Adam secundum seminalem rationem. Ergo si quis formaretur ex carne humana miraculose, non contraheret peccatum originale.

Maior prob., quia traductio peccati originalis contrahitur ex hoc quod quis est in Adam, secundum rationem se-

minalem, ut Augustinus dicit 10. super Genes. ad lit. cap. 19.

Determinatio.

Conclusio. Si aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, non contraheret peccatum originale.

Prob. Illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam, in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum rationem seminalem ab eo descendere. Sed si quis formaretur virtute divina ex carne humana, vis activa non derivaretur ab Adam, ut patet; sed ab extrinseco, idest á Deo. Ergo si quis miraculose formaretur ex carne humana non contraheret peccatum originale.

Maior prob., quia peccatum primi parentis traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale, et quia motio ad generationem non fit nisi per virtutem activam in generatione, quæ est eadem quod virtus seminalis, ideo illi qui per viam seminalem ab Adam non descendunt, non possunt originale peccatum contrahere, sicut actus manus non pertineret ad peccatum humanum, nisi moveretur á voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod Adam non fuit in loco exilii, nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur: quod aliqui possunt esse in Adam dupliciter. Uno modo secundum corpulentam substantiam. Alio modo secundum seminalem rationem. Tunc ad maiorem dicitur quod est vera de eo qui fuit in Adam, non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem. Et ad minorem dicitur quod si quis formaretur ex carne humana miraculose, fuisset in Adam solum secundum corpulentam substantiam, et propterea non contraheret peccatum originale.

ARTICULUS V.

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

Pro affirmativa. = Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

1. Omnes homines præextiterunt in Eva, sicut in Adam. Ergo ex peccato Evæ contractum fuisset peccarum originale, si ipsa sola peccasset.

Antec. prob., quia sicut homo præexistit in patre suo, ita et in matre.

Conseq. prob., quia peccatum originale á parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, secundum illud Rom. 5. *In quo omnes peccaverunt.*

2. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent peccatum originale.

Antec. prob., Quia mater in generatione dat materiam, ut Phil. dicit 2. de Gener. animal. c. 1. ex cujus necessitate omnis passibilitas et mors provenit.

Conseq. prob., quia passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis.

3. *Spiritus Sanctus prævenit in Virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus purgans eam,* ut Dam. dicit lib. 3. cap. 2. et 12. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur: et sic Eva peccante ejus filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

Conseq. prob. quia illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit Rom. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum.* Ergo Adam non peccante, peccatum non intrasset.

Conseq. prob., quia si peccatum provenisset etiam ex peccato Evæ, magis fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint. Vel potius per mulierem quæ primo peccavit.

Determinatio.

Conclusio. Si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. É converso autem esset, si Adam solus peccasset et Eva non peccasset; tunc enim nihilominus peccatum contraxissent.

Probatur. Ab eo, quod ministrat materiam solam in generatione, non contrahitur peccatum originale. Sed mater ministrat solam materiam in generatione. Ergo á matre non contrahitur peccatum originale, sed á patre. Unde si Adam non peccante, Eva peccasset, filii peccatum originale non contraherent; et si peccasset solus Adam, Eva non peccante, adhuc filii contraherent originale peccatum.

Maior prob. Quia dictum est supra art. præcedenti hujus quæst. quod peccatum originale á primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est art. 4. quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Ministrans igitur solum materiam in generatione, non potest esse causa á qua contrahatur peccatum originale.

Minor prob., quia secundum doctrinam Philosophorum, principium activum in generatione est á patre, materiam autem mater ministrat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob., dicitur, quod licet filius præextiterit in patre et matre, tamen diverso modo. In patre enim præexistit filius sicut in principio activo. In matre autem sicut in principio materiali et passivo, unde non est similis ratio.

Quorumdam responsio ad secundum.

Ad 2. Quidam concedunt antecedens: videtur enim ipsis quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii paterentur necessitatem moriendi et alias passibilitates, tamen dicebant quod essent futuri immunes á peccato. Unde negabant consequentiam, et ad probationem dicebant, quod necessitas moriendi, et aliæ pœnalitates non fuissent in filiis Evæ peccantis pœna peccati, sed fuissent quidam naturales defectus ex necessitate materiæ quam mater ministrat, provenientes.

Reprobatio.

Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status, non erat ex conditione materiæ, sed ex originali justitia, ut dictum est prima parte, quæst. 97. art. 1. et 2. per quam corpus subdebatur animæ et anima Deo. Unde si filii Evæ non amisissent hanc originalem justitiam, cujus defectus est peccatum originale, non incurrissent necessitatem moriendi et alias pœnas.

Vera responsio.

Dicitur igitur ad argumentum, negando antecedens. Si enim Adam non peccante, Eva sola peccasset, peccatum originale non fuisset transfusum in filios, ut probatum est; et ideo in ipsis non fuisset defectus originalis justitiæ, quæ mortalem hominem faciebat.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod purgatio illa præveniens in Beata Virgine non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati: sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret, non

enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum secundum illud psal. 93. *Domum tuam Domine decet sanctitudo.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 81.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Pelagii, Albanensiumque* dicentium: Peccatum originale nullum esse, parvulosque recenter conceptos illud non contrahere, nec propter illud dolendum baptizari. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á *Roman.* 5. secundum quod cum declaratione adducitur *in arg. cont.* Item á psalm. 50. " Ecce: in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. » Ubi per ly *ecce* denotatur difficultas mirabilis intelligendi, quod peccatum originale significatum per ly *iniquitatibus*, habeat rationem culpæ in nobis: quam tamen secundum sensum psalmi ejusdem re vera habet, et eam, post difficultatem ejus ex diversis opinionibus enarratam, ipsi peccato originali inesse declaravit optima ratione Doctor Sanctus in tex. cor. Nec obstat; quod de peccato originali, cum sit unum, q. 82. art. 1. dicamus intelligi psalmum hunc pluraliter per ly *iniquitatibus*, loquentem, quoniam deformitates multas in uno eo per hoc condonari designat. Pro qua re vide loco nunc citato, in respon. ad 1. Item á Job 14. " Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? » Ab effectu enim ibi semen vocat immundum, quia immunditiam culpæ originalis in homine causat; modo tamen declarato hic in ad 1. 2. et 3. Item cap 15. " Quis est homo, ut immaculatus sit: et ut justus appareat natus de muliere? » Per hoc enim innuitur, quod homo in esse suo, et primitus accepto, idest tempore conceptionis, et posterius accepto, idest tempore nativitatis, neque immaculatus est, neque justus et consequenter per hoc ipsum innuitur, quod peccatum mortale tunc habet, non actuale (ut patet, cum sit tunc ante usum rationis) ergo originale. Item c. 25. " Numquid potest apparere mundus natus de muliere? Ac si aperte dicat. Non est possibile, quod sic natus sit á peccato originali mundus. Quid autem per natum de muliere intellexerit, ne tu forsan adultum crederes esse designatum; aperuit clarius alibi dicens; *Ne infans unius diei.* Item damnatur abundanter á Concilio Trid. sessione 5. *Decreto de peccato originali.* Item á veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 2. concl. 10. ubi videbis et verba ipsissima Concilii prædicti. De hac re quoque videas Compend. Alber. Mag. lib. 3. c. 8. 9. cum schol. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Armenorum* dicentium: quod peccatum primorum parentum toti posteritati ante Christi passionem nocuit, et eam in infernum traxit, non originale, quod nullum est: sed proprium ipsorum parentum: etiamsi posteri ipsi in se nullum habuerint peccatum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á Matth. 8. " Recumbent cum Abraham, Isac, et Jacob, in regno cælorum. » Item á veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 4. concl. 2. et cap. 5. conc. 5. et cap. 6. Item Levit. 15. concl. 7. Item ab Addit. art. nu. 296. cum Elucid. Item á p. par. art. nu. 496. 497. cum Eluc. Per hæc enim omnia ostenditur, quod multi ante Christi passionem actualiter exhibitam salvati sunt: ideoque per eamdem damnari intelligitur prædicta hæresis quoad ly " totam posteritatem ante passionem Christi in infernum traxit. » Cæterum eadem, quo ad ly *proprium ipsorum peccatum*, etc. condemnatur ab Ezec. 18. " Ut anima patris, ita et anima filii, mea est. Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris. Sic enim anima, quæ peccaverit, ipsa

morietur, et filii anima non portabit iniquitatem patris,» idest, non morietur propter iniquitatem patris; utique secundum scripturam hanc anima filii non peccaverit, idest, iniquitas patris ad animam filii non fuit transfusa. Nam, si transferretur; tunc anima etiam filii iniquitate patris peccasset: et consequenter ipsa quoque moreretur. Firmum siquidem stat hoc, scilicet, quod anima, quæ peccaverit, moritur anima patris propter iniquitatem patris, non moritur anima filii propter iniquitatem patris: ergo iniquitas patris attingit animam ipsius patris, sed non derivatur, idest, non traducitur in animam filii. Et nota, quod ibi fit sermo de patribus proximis, idest aliis ab Adam: id, quod patet ex illo proverbio, contra quod loquitur, quo Judæi illi temporibus suis dicebant: "Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt.» Item condemnatur, et quidem á fortiori, ex ejusdem d. c. 14. "filios, et filias non liberabunt: sed ipsi soli justitia sua liberabuntur.» Patet enim, quod bonum est magis sui diffusivum, quam malum. Si ergo patres proximi merita sua non diffundunt ad filios, ut ibi verbis præmissis pluries designatur, utique multo magis, secundum eamdem scripturam non diffunditur peccatum ipsorum patrum in filios. Eadem autem est ratio de peccatis omnibus propinquorum parentum, et de peccatis aliis á primo primi parentis, respectu posterorum. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Joann. Uvestephali* dicentis: parvulos nec recenter natos, nec conceptos contrahere peccatum originale: nec credendum hoc Aug. asserenti. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari á *Rom.* 5. secundum quod ponitur *in arg. cont.* Et nota, quod Apostolus, quamvis parvulos comprehendisset universaliter per ly *omnes*; tamen ad majorem, et veritatis declarationem et hæreticæ falsitatis damnationem voluit, eosdem parvulos circumscriptione quadam singulari designare, subdens: "regnavit mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.» Quomodo autem describantur parvuli, per hoc, quod non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ; cum tamen et ipsi in Adamo peccaverint (ut notatur ibid. prius per ly *in quo omnes peccaverunt*) vide in veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 5. concl. 2. Ibi quoque plurima et summorum Pontificum, et Conciliorum damnantia prædictam hæresim comperies, et speciatim Concil. Trident. sess. 5. de pecc. orig. quæ ideo in præsenti loco non repetuntur. Adverte etiam, quod Apostolus per ly *mors* intellexit et mortem corpoream, et mortem animæ, idest peccatum, unde Concil. Trid. ibid. tamquam exponens dictum Apostoli inquit. "Si quis asserit: illam per inobedientiæ peccatum mortem, et pœnas tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ: Anathema sit: cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors: et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.» Damnatur quoque á supradictis, art. 1. app. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim confirmetur, atque declaretur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, Concilio, et Aug. insinuatum, quod, qui formaretur ex carne humana miraculose, non contraheret peccatum originale. A D. Aug. quidem: ut applicatur *in arg. cont.* A Concil. autem Trident. sess. 6. c. 3. "Revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti: cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant.» A scripturis vero per hoc, quod Lev. 12. "Mulier, si suscepto semine pepererit, etc. Cumque expleti fuerint dies purificationis ejus, deferet pullum columbæ, sive turturem pro peccato.» Nota ly *si suscepto semine*. Ac si expresse, ab oppositis dicatur. Si pepererit sine suscepto semine, non tenebitur ad deferendum aliquid pro peccato: quia scilicet proles non nasceretur in peccato originali. Nam de tali ibi loquitur scriptura, cum dicit ly *pro peccato*. Ratio est: quia actus conjugalis copulæ de se non est peccatum: immo licitus, immo (si in gratia Dei tunc maneant conjuges) meritorius; ut patet in Addit. q. 41. ar. 3. 4.

Ex bis igitur constat, quod illud dictum scripturæ est: ac si scholastice duo ista diceret, scilicet et omnis nascens ex virili semine contrahit originale peccatum, et nullus sine tali semine homo formatus contrahit illud. Vide veritates aureas super legem veterem, Lev. 12. concl. 2. Faciunt hæc quoque ad ar. 1. et 3. appen. contra ibi narratas hæreses. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, non contraherent filii eorum peccatum originale. Ut *Rom.* 5. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per id, quod dicitur Sap. 10. "primus formatus est á Deo pater orbis terrarum." Et Eccles 17. "Creavit ex ilo adjutorium simile sibi." Et Act. 17. "Deus fecit ex uno omne genus hominum." Et 1. Timoth. 2. "Adam prius formatus est, deinde Eva. Per hæc enim monstratur, quod donum justitiæ originalis, de quo art. 2. et 1. qu. 100. art. 1. non est datum Evæ, sed soli Adæ, cum Eva et nondum esset creata, et non esset principium omnium hominum. Non enim Adam ex Eva formatus est. Consequenter igitur per eadem scripturæ dicta commonstratur; quod privatio justitiæ originalis per se, et suis posteris non potuit esse in Eva, cum illa non habuisset donum justitiæ originalis pro se, et suis posteris. Constat modo ex art. 2. et 3. q. 100. a. 1. quod privatio justitiæ illius est peccatum originale; quo, scilicet primus habens illud donum, tamquam hæreditario jure omnibus ex se per generationem descensuris relinquendum, perdidit ipsum et sibi, et cæteris universis; simulque mortem tum animæ, tum corporis á Deo comminanto, per ly "in quacumque die comederis ex eo, morte morieris," prædictam et sibi, et suis posteris accersivit. Supradictis igitur auctoritatibus conjunctim sumptis scriptura, tamquam scholastice in proposito locuta, dixit: Peccatum originale non fuisset transfusum in posteros, si Eva solum peccasset. Ex hac veritate, cum scriptura non possit solvi, Jo. 10. idest non possit sibi vere contradicere, patet intelligentibus: quod auctoritas illa Eccl. 25. "A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur," glossanda necessario est: Occasionaliter. Ut dicamus *A mul. init. peccati factum est* occasionaliter, *et per illam* tamquam per malam occasionem *omnes morimur*. Occasio enim totius damni fuit mulier per hoc, quod de pomo vetito dedit viro suo ad comedendum, *Gen.* 3. non tamen per hoc fuit vera causa transfusionis peccati originalis, connexarumque miseriarum in posteros: sed solus Adam fuit tantæ ruinæ vera causa efficiens; propter auctoritates, et rationes præmissas. Similiter ergo, si qua sunt hujusmodi dicta in libris authenticis, glossato: ut est illud Eccl. in offi. B. V. "Paradisi porta per Evam cunctis clausa est;" et in fest. Annunciationis, "Mortem, quam fœmina intulit, fœmina fugavit:" Et similia SS. Doctorum. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO OCTOGESIMA SECUNDA,

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio, utrum sit concupiscentia.

Quarto, utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum sit habitus.

Pro negativa.=Videtur quod originale peccatum non sit habitus.

1. Privatio non est habitus. Sed originale peccatum est privatio. Ergo originale peccatum non est habitus.

Maior prob., quia privatio opponitur habitui.

Minor prob., quia originale peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in libro de conceptu virginali, cap. 2. et 3.

2. Habitus actualis peccati non habet rationem culpæ. Ergo multo minus habitus aliquis originalis potest habere rationem culpæ.

Antecedens prob., quia sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret.

Conseq. prob., quia actuale peccatum plus habet de ratione culpæ quam originale, in quantum habet plus de ratione voluntarii.

3. Habitum malum præcedit semper aliquis actus malus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Maior prob., quia in malis semper actus præcedit habitum. Nullus enim habitus malus est infusus, sed per actus causatus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Sed peccatum originale est quædam habilitas. Ergo peccatum originale est habitus.

Minor probatur. Quia Aug. lib. de baptismo parvulorum dicit serm. 45. de temp. quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint concupiscentes.*

Determinatio.

Distinctio. Habitus est duplex. Unus quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene, vel male se habet ad aliquid, et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate.

1.ª Conclusio. Peccatum originale non est habitus secundum primum modum.

Hæc conclusio relinquitur ut manifesta, non enim peccatum originale est aliqua qualitas inclinans potentiam ad agendum, sed potius quædam privatio, ut dicetur.

2.ª Conclusio. Originale peccatum est habitus juxta secundum modum.

Probatur, quia peccatum originale est quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis: unde peccatum originale dicitur languor naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod peccatum originale non est pura privatio, sed habitus quidam corruptus. Sicut enim ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivum, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ, et ideo non est privatio pura.

Ad 2. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de actuali peccato et originali. Actuale enim peccatum est inordinatio quædam actus, quæ non potest habere rationem habitus. Originale vero est quædam inordinata dispositio naturæ, cujus est peccatum quæ habet rationem culpæ in quantum derivatur á primo parente, quæ inordinata naturæ dispositio habet rationem habitus, et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale. Ad prob. consequentiæ dicitur quod habere maiorem, vel minorem rationem culpæ, non facit aliquid ad hoc, ut peccatum sit, vel non sit habitus; sed hoc convenit peccato originali, ut est dispositio naturæ, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Dicitur, quod maior et ejus probatio est vera de habitu, quo potentia inclinatur ad actum, non autem de habitu, prout est dispositio naturæ, secundum quam bene vel male se habet ad aliquid, quo modo peccatum originale

est habitus. Et quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos, nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum nisi primi parentis: non autem hujus personæ, sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

Pro affirmativa.=Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata.

1. Peccata in quibus homo concipitur sunt plura. Sed originale peccatum est in quo homo concipitur. Ergo multa peccata originalia sint in uno homine.

Maior probatur, quia Psal. 50. dicitur. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.*

2. Habitus inclinans ad diversa et contraria, non est unus sed pluros. Sed peccatum originale, etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata, et contraria. Ergo peccatum originale non est tantum unum, in uno homine, sed multiplex.

Maior prob., quia cum habitus inclinet per modum naturæ quæ dæterminatur ad unum, unus, et idem habitus non inclinat ad contraria.

3. Peccatum quod inficit omnes partes animæ, non potest esse unum, sed est multiplex. Sed peccatum originale inficit omnes partes animæ. Ergo peccacatum originale est multiplex in uno homine.

Maior probatur. Unum peccatum non potest esse in diversis subjectis. Sed partes animæ sunt diversa subjecta. Ergo unum peccat non potest inficere diversas animæ partes.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Glosa super illud Joan. 1. *Ecce Agnus Dei, ecce, qui tollit peccatum mundi*, dicit, quod peccatum originale est unum.

Determinatio.

Conclusio. In uno homine est unum peccatum originale secundum speciem, et secundum numerum; in omnibus autem hominibus est unum proportione scilicet per respectum ad primum.

Probatur duplici ratione. Prima desumitur ex parte causæ peccati originalis, et est. Primum peccatum primi parentis est tantum unum. Sed peccatum originale contrahitur propter primum peccatum primi parentis. Ergo peccatum originale in uno homine est tantum unum, et in pluribus est unum in ordine ad primum.

Secunda ratio desumitur ex ipsa essentia peccati originalis, et est.

Peccatum quod habet unam causam, et unum subjectum, est unum specie et numero, et si habeat unam causam et diversa subjecta, est unum specie, et multiplicatur numero. Sed peccatum originale habet unam causam, et in uno homine habet unum subjectum; in diversis vero habet diversa subjecta. Ergo peccatum originale in uno homine est unum specie, et in diversis hominibus est plura numero.

Maior prob., quia in omni ordinata dispositione, unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti: sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis, una tamen agritudo secundum speciem in uno homine, non est nisi una numero.

Minor probatur, quia causa hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scili-

cet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine, non potest esse nisi unum numero et in diversis hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod causa quare peccatum originale, in quo homo concipitur, pluraliter nominatur, potest esse quadruplex.

Prima, quia mos est Sacræ Scripturæ frequenter ponere plurale, pro singulari sicut Matth. 2. dicitur Defuncti sunt, qui quærebant animam pueri, idest Herodes.

Secunda, quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio. Unde peccatum originale est multiplex virtute.

Tertia, quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et hujusmodi.

Quarta, quia per peccatum originale multæ partes animæ inficiuntur.

Ad 2. Dicitur, quod unum habitum inclinare ad diversa, et contraria potest dupliciter intelligi. Uno modo per se et directe, id est per propriam formam. Alio modo indirecte, et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis. Tunc ad maiorem dicitur, quod habitus inclinans ad diversa et contraria per se, non potest esse unus ratione dicta, quia scilicet inclinat per modum naturæ, quæ est ad unum determinata; potest tamen unus habitus ad diversa et contraria per accidens inclinare, sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et ad minorem dicitur, quod peccatum originale inclinat ad plura et contraria per accidens, ut removens prohibens; soluta autem harmonia originalis justitiæ, diversæ potentiæ animæ in diversa feruntur.

Ad 3. Dicitur, quod peccatum plura inficere, contingit dupliciter. Uno modo ut inficiat plura, ut plura sunt. Alio modo ut inficiat plura, ut sunt partes unius. Tunc dicitur ad maiorem, quod peccatum, quod inficit plura, ut plura, non potest esse unum; secus est autem si inficiat plura, ut sunt unum in aliquo toto. Et ad minorem, dicitur quod peccatum originale inficit plures partes animæ secundum quod sunt partes unius totius. Sicut enim quia justitia originalis continebat animæ partes in unum, justitia originalis erat una: sic peccatum originale, quod solvit hujusmodi harmoniam, est unum; sicut est una febris in uno homine, quamvis plures partes corporis per eam graventur.

ARTICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

Pro negativa. = Videtur quod originale peccatum non sit concupiscentia.

1. Quod est contra naturam, non est concupiscentia. Sed peccatum originale est contra naturam. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

Maior prob., quia concupiscentia est secundum naturam, est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis.

Minor prob., quia omne peccatum est contra naturam, ut Dam. dicit in 2. lib. cap. 4.

2. Illud per quod fiunt in nobis passiones peccatorum, non debet solum dici concupiscentia. Sed per peccatum fiunt in nobis *passiones peccatorum*, ut dicitur Rom. 7. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia, quam aliqua alia passio.

Maior prob., quia sunt multæ aliæ passiones præter concupiscentiam, ut habitum est supra, quæst. 23. art. 4.

3. Illud per quod deordinantur non solum inferioris animæ partes, sed etiam

suprema animæ pars, non magis debet dici concupiscentia, quam ignorantia. Sed per peccatum originale, non solum deordinantur partes inferiores animæ, sed etiam suprema, quæ est intellectus. Ergo peccatum originale non magis debet dici concupiscentia, quam ignorantia.

Maior prob., quia intellectus deordinatur per ignorantiam.

Minor prob., quia per peccatum deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est art. præced.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 1. Retrac. cap. 15. dicit quod *concupiscentia est reatus originalis peccati.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Peccatum originale, materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.

Prob. Illud quod se tenet ex parte causæ moventis, se habet ut formale, et quod se tenet ex parte ejus, quod movetur, se habet ut materiale in peccato originali. Sed defectus justitiæ originalis tenet ex parte causæ moventis, et concupiscentia se tenet ex parte ejus, quod movetur. Ergo defectus justitiæ originalis est formale, et concupiscentia est materiale in peccato originali.

Maior prob., quia species peccati originalis, quæ in unoquoque est á forma, desumitur á sua causa, ut dictum est art. præced. Illud igitur quod se tenet in peccato originali ex parte causæ moventis, erit formale in peccato originali, et quod se tenet ex parte ejus, quod movetur, se habet ut materiale.

Minor prob.. nam causa peccati est ipsa inordinatio voluntatis, sicut causa justitiæ est ordinatio ejusdem voluntatis, quæ ordinatio consistit in hoc, ut Deo subjiciatur, et cujus inordinatio consistit in aversione á Deo. Voluntas autem movet inferiores potentias ad verum bonum, vel ad apparens bonum. Unde voluntas est causa motiva originalis peccati, et aliæ potentiæ sunt quasi materiales causæ, quæ moventur á voluntate ad peccatum.

In forma igitur sic probatur minor. Quod se tenet ex parte voluntatis, se tenet ex parte causæ motivæ peccati, et quod se tenet ex parte inferiorum virium, se tenet ex parte materiæ. Sed defectus justitiæ originalis se tenet ex parte voluntatis, et concupiscentia se tenet ex parte inferiorum virium. Ergo defectus justitiæ originalis se tenet ex parte causæ motivæ, et concupiscentia ex parte causæ materialis.

Maior hujus patet, quia voluntas est causa motiva omnium potentiarum, et inferiores potentiæ sunt motæ ab ipsa voluntate.

Minor hujus manifestatur ex opposito. Nam justitia originalis se tenebat ex parte voluntatis ; erat enim justitia originalis in homine ex hoc, quo voluntas erat Deo subjecta, ex qua subjectione voluntatis ad Deum sequebatur ordinatio aliarum virium ad ipsam voluntatem, et ad objectum proprium. Unde quæmadmodum ex ordinatione rectæ voluntatis in Deum causabatur originalis justitia, ita ex ejus aversione causatum est originale peccatum.

Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali, sicut quoddam materiale. Et quia inordinatio aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quæ quidem communi nomine potest dici concupiscentia, ideo peccatum orginale concupiscentia materialiter dicitur, formaliter vero est carentia originalis justitiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur quod quia in homine concupisci-

bilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod quamvis sint multæ aliæ passiones præter concupiscentiam, tamen quia passiones irascibilis, ad passiones concupiscibilis reducuntur, ut dictum est quæst. 25. art. 1. sicut ad principaliores; et inter passiones concupiscibilis, concupiscentia magis moveat, ideo concupiscentiæ tamquam principaliori attribuitur quod per ipsam in nobis fiant omnes passiones peccatorum.

Ad 3. Negatur maior. Nam licet inter materiales defectus peccati originalis contineatur etiam ignorantia, tamen quia in malis inferior pars animæ principalior invenitur, utpote quæ rationem obnubilat, et trahit, ut dictum est quæst. 80. art. 1. sicut in bonis intellectus, et ratio principalitatem habent, propterea peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia, quam aliquis defectus rationis, et intellectus.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

Pro negativa. — Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus.

1. Concupiscentia inordinata non est æqualiter in omnibus. Sed peccatum originale est concupiscentia inordinata, ut dictum est, art. præced. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

Minor prob., quia non omnes sunt æqualiter proni ad concupiscendum.

2. Ægritudo animæ non est æqualiter in omnibus, sed suscipit magis et minus. Sed peccatum originale est quædam ægritudo animæ. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

Maior prob. Ægritudo corporis non est æqualiter in omnibus, sed suscipit magis et minus. Ergo nec ægritudo animæ est æqualiter in omnibus.

Conseq. simul cum minori prob., quia peccatum originale est quædam indispositio animæ, sicut ægritudo est quædam indispositio corporis.

3. Contingit esse maiorem libidinem unius, in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno, quam in alio.

Consequentia probatur, quia August. dicit in libro de nuptiis, et concupiscentia capitulo 23. quod *libido transmittit originale peccatum in prolem.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum naturæ æqualiter est in omnibus, sicut et natura. Peccatum originale est peccatum naturæ. Ergo peccatum originale est æqualiter in omnibus.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum originale non potest esse magis in uno, quam in alio.

Prob. Defectus originalis justitiæ et relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, á quo per vitiatam originem hic defectus educitur, non sunt magis in uno, quam in alio, sed æqualiter in omnibus. Ergo peccatum originale non est magis in uno, quam in alio, sed est æqualiter in omnibus.

Consequentia prob., quia in peccato originali illa duo considerantur, scilicet defectus originalis justitiæ, et relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis.

Antecedens quoad priorem partem, scilicet quod defectus justitiæ originalis sit æqualiter in omnibus probatur. Privationes totaliter aliquid privantes, ut sunt mors, et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sed æqualiter sunt in omnibus, in quibus inveniuntur, ut dictum est, qu. 73. art. 2. Sed defectus justitiæ originalis est privatio, totaliter privans donum justitiæ originalis. Ergo

defectus originalis justitiæ est æqualiter in omnibus.

Altera antecedentis pars probatur, Quia relationes non suscipiunt magis, et minus. Unde omnes æqualiter habent relationem ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod inordinata concupiscentia potest dupliciter considerari, Uno modo per comparationem ad peccatum originale. Alio modo per comparationem ad ipsas potentias concupiscentes. Si consideretur quatenus est ex originali peccato, est æqualiter in omnibus; omnes enim habent eamdem, et æqualem causam, quæ est subtractio originalis justitiæ. Si vero consideretur per respectum ad ipsas potentias, potest esse magis in uno, quam in altero; hæc tamen inæqualitas non est ex peccato originali, sed ex diversa dispositione potentiarum. Soluto enim vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Et quia contingit vires aliquas esse fortiores in uno, quam in alio, propter diversas corporis complexiones, propterea quod unus pronior sit ad concupiscendum, quam alter, non est ex ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus inferiores partes animæ sibi relinquantur, sed ex diversa hac potentiarum dispositione. Ad formam igitur argumenti negatur maior, scilicet quod concupiscentia inordinata, secundum quod respicit peccatum originale, non sit in omnibus æqualiter.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. neg. conseq. Ad cujus prob. dicitur, quod non est eadem ratio de ægritudine corporali, et de peccato originali, quæ est animæ ægritudo. Ægritudo enim corporalis non habet in omnibus eamdem, et æqualem causam, etiam si sint ejusdem speciei, puta si febris sit ex cholera putrefacta, potest esse maior, vel minor putrefactio, et propinquior, vel remotior á principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est eadem, et æqualis, ut dictum est, ideo non est similis ratio.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem non est libido actualis, quia dato, quod virtute divina concederetur, quod quis nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum, sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ, et talis libido in omnibus est æqualis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 82.ª QUÆSTIONE

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod peccatum originale est habitus. A D. Aug. quidem, ut exponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. 7. " Jam non ego operor illud, sed, quod habitat in me peccatum. » Loquitur enim ibi de peccato originali, et ei attribuit hoc, scilicet habitare in aliquo, quod proprie convenit habitui; cum habitus sit manere, actus autem potius transire. Tamquam ergo dixerit: Jam non ego operor illud, sed peccatum originale meum, quod est habitus. Cur vero dicatur operari malum, et quomodo intelligatur esse peccatum in baptizatis (qualis erat Apostolus) ipsum originale: ostendit. Conc. Trid. sess. 5. de hac habituali concupiscentia his verbis loquens. " Manere autem in baptizatis

concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur, et sentit, quæ, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus, non valet: quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere, et proprie in renatis peccatum sit: sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; Anathema sit. » Vide quæst. 80. art. 3. ad 3. et quæst. 81. art. 3. ad 2. et in hac quæstione art. 3. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis, et Concilio insinuatum, quod peccatum originale est unum solum. A Conc. quidem Trid. sess. 5. " Adæ peccatum origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, » idest unicuique proprium. A scripturis vero, ut Jo. 1. secundum quod cum expositione adducitur *in arg. cont.* Ex quo dic, quod debet legi in singulari, *peccatum mundi*: quoniam de originali proprie ibi loquitur Evangelium, cum tractet de adventu Christi, vocando ipsum agnum, idest sacrificium pro peccato, et Christus venerit ad delendum principaliter peccatum originale, 3. qu. 1. a. 4. Si autem legatur in plurali *peccata* (ut in aliquibus fit) tunc nihilominus loqui intelligitur de originali uno peccato: sed exponetur ly *peccata*, secundum normam *triplicis* expositionis in respon. ad 1. Quarum ult. maxime confirmatur ex Leone I. Papa, in epist. 84. ad Nicetam Aquilejensem Episcopum, dicente. " Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et ita in omnes homines pertransiit; propter quod et ipsi parvuli baptizantur. Quamvis in illo uno possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia in sua homo potius esse, quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit: et homicidium, quia se præcipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est: et furtum, quia prohibitus usurpatus est cibus; et avaritia, quia plus, quam sufficere illi debuit, appetivit; et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione poterit inveniri. » Hæc ille. Quæ, immo et tota fere epistola, multum faciunt pro quæst. 81. art. 1. append. et contra hæresim de parvulis ibi, et art. 3. append. damnatam. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, Concilio, et August. insinuatum, quod peccatum originale est concupiscentia. A B. Augu. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. 7. " Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces, etc. Ego venundatus sum sub peccato. Non enim, quod volo bonum, hoc facio, sed, quod odi malum, illud ago, etc. Non ego operor illud: sed, quod habitat in me, peccatum. » Per contextum enim hunc constat, quod Apostolus originale peccatum, sub quo dicit se venundatum in tantum, ut non ipse id malum operetur, sed illud in se habitans peccatum, vocat concupiscentiam, inquit siquidem *concupiscentiam nesciebam*, scilicet, quod esset peccatum eo, quod mihi esset quodammodo innata: ex ipsa enim cohabitatione sua in me fiebat, quod ego non reputarem illam pro peccato. Inquit etiam; *Quod volo bonum*, etc. Idest volo non concupiscere, et odi ipsum concupiscere: et tamen, vix me advertente, concupisco. " Non ergo, inquit, ego operor illud, sed, quod habitat in me peccatum, » idest sed illa, quæ habitat in me concupiscentia. Sic enim ex præmissis hæc illata sententia est glossanda; ut patet consideranti. Unde et Concilium Trident. sess. 5. dicit: quod Apostolus ibi appellat peccatum hanc concupiscentiam. Quomodo autem hanc concupiscentiam vocaret peccatum, nisi peccatum ipsum originale, quod significat per ly *peccatum*, intelligeret esse concupiscentiam? Insinuatur quoque idipsum ab eodem Concilio Tridentino sess. 5. Decret. de pecc. orig. circa finem. " Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, etc. usque ad ly ad peccatum inclinat. » Vide ipsius verba ad aliud propositum citata, art. 1. append. Unde perpendes ipsum plus, quam semel, concupiscentiam nominare

pro peccato originali: de quo in toto etiam contextu illius decreti tractaverat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Papa insinuatum quod peccatum originale est æqualiter in omnibus. A scripturis quidem per hoc, quod dicitur Eph. 2. " Eramus natura filii iræ; sicut et cæteri. » Idest, æqualiter cum cæteris. In cujus evidens signum est, quod peccatum illud omnium commune, idest peccatum originale, vocat peccatum naturæ. *Eramus*, inquit, *filii iræ natura*, idest peccato, seu propter peccatum naturæ. Cum igitur natura sit æqualiter in omnibus, ut patet, quandoquidem species rerum, idest naturæ rerum sunt, sicut numeri, secundum Philosophum in Metaph. restat, ut per illud dictum scriptura intelligi in proposito voluerit, quod peccatum omnibus commune, idest, originale, est in ipsis æqualiter. A Papa autem insinuatur idipsum per hoc, quod dicit, quod pœna originalis peccati est carentia visionis Dei. Hæc extr. de baptis. et ejus effec. cap. Majores. Cum ergo privationes totaliter aliquid privantes, qualis est carentia visionis Dei, non recipiant magis, vel minus, et "secundum mensuram peccati sit et plagarum modus, » Deuterono. 25. sequitur; quod ex æquali decedentium in solo originali pœna summus Pontifex ille Innoc. III. tunc ostenderit, peccatum originale in omnibus esse non secundum magis, vel minus, sed æqualiter. *Secundo* vides: quomodo, etc.

QUÆSTIO OCTOGESIMA TERTIA,

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro, vel anima.

Secundo, si anima, utrum per essentiam, aut per potentias suas.

Tertio, utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ.

Quarto, utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

Quod sit magis in carne.

Videtur quod peccatum originale sit magis in carne, quam in anima.

1. In eo, in quo consistit radix repugnantiæ carnis ad mentem, principaliter, et magis peccatum originale invenitur. Sed in carne consistit radix repugnantiæ carnis ad mentem. Ergo in carne magis, et principaliter peccatum originale invenitur.

Maior prob., quia repugnantia carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit.

Minor prob., quia Apost. Rom. 7. dicit. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.*

2. Anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale, tamquam per causam. Ergo peccatum originale magis est in carne, quam in anima.

Conseq. prob., quia unumquodque potius est in causa, quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente, quam in aqua calefacta.

3. Anima non fuit in primo parente secundum seminalem rationem, sed solum caro. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Conseq. prob., quia peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem.

4. Si anima rationalis per peccatum originale inficeretur, sequeretur quod Deus esset causa peccati: quod est falsum.

Sequela probatur. Si anima inficitur peccato, aut inficitur in sui creatione, aut in sui infusione in corpus. Sed Deus

creat, et infundit animam corpori. Ergo si anima inficeretur, Deus esset causa infectionis.

5. Nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Ergo si anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus qui ipsa sapientia est, numquam animam tali corpori infunderet. Sed infundit. Ergo non inquinatur ex carne. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Quod sit in anima.

Caro non potest esse subjectum virtutis. Ergo neque potest esse subjectum peccati.

Antecedens patet, quia Apost. Rom. 7. dicit. *Scio, quod non habitat in me, id est in carne mea bonum.*

Conseq. prob., quia idem est subjectum virtutis, et vitii, sive peccati.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo, sicut in causa, vel principali, vel instrumentali; alio modo, sicut in subjecto.

1.ª Conclusio. Peccatum originale omnium hominum fuit in Adam sicut in causa principali.

Prob. Quia Rom. 5. dicitur. *In quo omnes peccaverunt*, id est in Adam.

2.ª Conclusio. Peccatum originale est in semine, sicut in causa instrumentali.

Probatur; quia per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana.

3.ª Conclusio. Peccatum originale nullo modo est in carne, sicut in subjecto, sed solum in anima.

Probatur. In eo tantum potest esse originale peccatum, sicut in subjecto quod est capax culpæ. Sed sola anima, et non caro est capax culpæ. Ergo in sola anima potest esse peccatum originale, tamquam in subjecto.

Maior probatur á simili in peccato actuali, hoc enim modo peccatum primi parentis traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut á voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. Peccatum enim actuale, quod derivatur ex motione voluntatis peccantis ad ejus partes, non est in aliqua ejus parte, sicut in subjecto, nisi talis pars sit capax culpæ. Unde videmus, quod si voluntas moveat ad peccatum aliquod membrum, in illo est peccatum, vel tamquam in instrumento, sicut ex voluntate objecti gulæ pervenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus, et os, quæ in quantum moventur á voluntate, sunt instrumenta peccati. Quod vero ex voluntate derivatur ad carnem, non est peccatum, sed potius pœna, quia caro secundum se, non est capax culpæ, utpote quæ non est apta nata moveri á voluntate.

Vel aliter formatur hæc ratio.

Illud tantum potest esse subjectum peccati originalis, quod est aptum natum moveri á voluntate. Sed caro non est apta nata moveri á voluntate. Ergo in carne non potest esse peccatum originale, ut in subjecto.

Maior prob. Peccatum actuale non derivatur ad aliquam partem hominis peccantis, nisi hujusmodi pars sit apta nata moveri á voluntate. Ergo nec peccatum originale.

Consequentia prob., quia hoc modo peccatum primi parentis, scilicet peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut ex voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus.

Antecedens manifestatur, quia in derivatione actualis peccati ad partes peccantis, videmus quod culpa non derivatur nisi ad illas partes, quæ possunt á voluntate moveri, quia enim voluntas potest movere concupiscentiam cibi, concupiscibilem ad concupiscendum cibum, et manus ad sumendum, et os ad come-

dendum, ideo ad hæc se extendit peccatum, et in eis invenitur, vel sicut in subjecto, ut in concupiscibili, vel sicut in instrumentis, ut in manibus, et in ore: et quia voluntas non potest movere partes nutritivas, et vegetativas, ideo ad ipsas non se extendit peccatum. Unde ex digestione cibi ex gula sumpti, nullum est peccatum in vegetativa, sive nutritiva. Ex quibus patet, quod peccatum actuale non potest esse in aliquo sicut in subjecto, nisi illud aptum natum sit moveri á voluntate, ex cujus motione omne peccatum derivatur.

Minor autem principalis, scilicet quod caro non sit apta nata moveri á voluntate ad peccandum, ex se manifesta relinquitur. Illud igitur, quod ex corruptione primi peccati pervenit ad animam, habet rationem culpæ; quod vero pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod sicut Augustinus dicit lib. 1. Retract. cap. 26. Apostolus ibi loquitur de homine jam redempto, qui liberatus est á culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus, peccatum dicitur, habitare in carne, ex quo non sequitur, quod caro sit subjectum culpæ, sed pœnæ.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod semen non est causa originalis peccati, principalis, sed instrumentalis, non autem oportet, quod aliquid sit principalius in causa instrumentali, quam in effectu, sed solum in causa principali, et hoc modo peccatum originale magis fuit in Adam, in quo tamquam in causa principali fuit etiam secundum rationem actualis peccati.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod licet anima hujus hominis non fuerit secundum seminalem rationem in Adam peccante, fuit tamen in eo sicut in principio dispositivo, eo quod semen corporale, quod ex Adam producitur, sua virtute, licet non efficiat animam rationalem, tamen ad eam disponit, et hoc sufficit ad contractionem originalis peccati.

Ad 4. Negatur consequentia; infectio enim peccati originalis nullo modo causatur á Deo, sed causatur ex solo peccato primi parentis, per carnalem generationem.

Ad probationem dicitur, quod anima inficitur non in sui creatione, sed inficitur in sui infusione, et ratio primi est, quia creatio importat respectum ad solum Deum. Unde si anima inficeretur in sui creatione, Deus esset causa suæ infectionis, quod est falsum. Infusio autem duos importat respectus, scilicet ad Deum infundentem et ad carnem cui infunditur. Habito respectu ad Deum infundentem non maculatur anima per infusionem, sed solum habito respectu cui infunditur.

Ad 5. Dicitur, quod bonum commune præfertur bono singulari: unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est, ut tali corpori talis anima fundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ, præsertim cum natura animæ hoc habeat, uf esse non incipiat nisi in corpore, ut p. p. quæst. 118. art. 3. habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentiis.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ, quam in potentiis.

1. Anima non movetur á voluntate secundum essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

Conseq. prob., quia anima nata est

esse subjectum peccati, quantum ad id, quod potest á voluntate moveri.

2. Originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in ejus essentia.

Conseq. prob., quia peccatum originale opponitur originali justitiæ.

3. Peccatum originale magis est in anima, quam in carne. Ergo etiam magis est in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

Consequentia prob., quia sicut á carne peccatum originale derivatur ad animam, propter quod magis est in anima, ut dictum est, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias et ideo videtur, quod magis debeat esse in ipsis potentiis.

4. Concupiscentia est in potentiis animæ, ut dictum est quæst. 82. art. 3. Sed peccatum originale est concupiscentia. Ergo peccatum originale est in potentiis animæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum, quod dicitur naturale, est principaliter in essentia animæ. Sed peccatum originale dicitur, peccatum naturale, ut dictum est quæst. 81. art. 1. Ergo peccatum originale est principaliter in essentia animæ.

Maior prob., quia anima est forma, et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut dictum est prima parte, quæst. 76. art. 1.

Determinatio.

Conclusio. Anima secundum suam essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Prob. Illud, quod primo attingitur ab origine hominis est primum, et principale subjectum peccati originalis. Sed anima secundum suam essentiam primo attingitur ab origine hominis. Ergo anima secundum suam essentiam est principaliter, et primo subjectum peccati originalis.

Maior prob. Illud quod primo attingitur á causa motiva alicujus peccati, est principaliter subjectum illius peccati. Sed origo est causa motiva peccati originalis. Ergo quod primo attingitur ab origine, est primum subjectum peccati originalis.

Maior hujus probatur exemplariter. Quando enim causa motiva ad peccandum est delectatio sensus; vis concupiscibilis est subjectum illius peccati, quia scilicet delectatio sensus, quæ est causa motiva ad peccandum, pertinet ad vim concupiscibilem, sicut ad objectum proprium ejus.

Minor hujus prob., quia originale peccatum causatur per originem, ut supra dictum est.

Minor principalis prob., quia origo hominis attingit animam, ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis, quod quidem convenit ei secundum essentiam, propriam, ut dictum est prima parte, quæst. 76. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod anima non movetur á propria voluntate secundum essentiam, potest tamen moveri á voluntate primi generantis: sicut enim motio propriæ voluntatis pervenit ad potentias animæ, non autem ad ipsam essentiam, ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad essentiam animæ.

Ad 2. Neg. antecedens. Originalis enim justitia pertinebat originaliter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam prius respicit essentia animæ, quam ejus potentiæ, cum potentiæ magis pertineant ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Ad probationem, quæ innuitur, scilicet quia animæ potentiæ sunt subjectum virtutis, et ideo debent esse subjectum peccati, dicitur quod potentiæ animæ sunt subjectum vir-

tutis, cui opponitur peccatum actuale, non virtutis cui opponitur peccatum originale, quæ est originalis justitia.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio in comparatione animæ ad carnem, quæ est in comparatione essentiæ animæ ad suas potentias. Anima enim comparatur ad carnem, sicut forma ad materiam: forma autem, quamvis sit prior eo, cujus est forma ordine perfectionis, tamen ordine generationis est posterior. Unde ex carne potest aliquid derivare ad animam, et quia peccatum originale est prius in semine originaliter, quam sit anima, ideo ex carne aliquid derivare potest ad animam, tamquam ex priori ad posterius. Essentia autem animæ comparatur ad suas potentias, ut accidens ad subjectum, et quia subjectum est omnibus modis prius suis accidentibus propriis, ideo ex potentiis nihil ad animam potest derivare, sed é converso.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod concupiscentia non est ipsa essentia peccati originalis, sed se habet materialiter, et ex consequenti ad ipsum, ut dictum est, quæst 82. art. 3.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quam alias potentias.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum originale non prius inficiat voluntatem, quam alias potentias.

1. Quod causatur per actum potentiæ generativæ, prius inficit potentiam generativam. Sed peccatum originale causatur per actum potentiæ generativæ. Ergo peccatum originale per prius inficit potentiam generativam, et non voluntatem. Maior prob., quia omne peccatum principaliter pertinet ad potentiam, per cujus actum causatur.

2. Potentiæ quæ sunt carni propinquiores, prius inficiuntur á peccato originali. Sed aliæ vires animæ sunt propinquiores carni, quam sit ipsa voluntas. Ergo aliæ vires prius inficiuntur á peccato originali, quam voluntas.

Maior prob., quia peccatum originale per semen carnale traducitur, ut dictum est.

3. Intellectus est prior voluntate. Ergo si peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod prius debeat inficere intellectum tamquam priorem.

Antecedens prob., quia voluntas non est nisi de bono intellecto.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Justitia originalis per prius respicit voluntatem. Ergo etiam peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Anteced. prob., quia justitia originalis est rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in libro de conceptu virginali cap. 3.

Consequentia probatur, quia peccatum originale justitiæ originali opponitur. Unde pertinent ad idem subjectum.

Determinatio.

Distinctio. In infectione peccati originalis duo est considerare. Primum est inhærentia ejus ad subjectum. Alterum est inclinatio ejus ad actum peccati. Peccatum originale secundum suam inhærentiam respicit primo animæ essentiam, ut artic. præced. dictum est, secundum vero inclinationem ejus ad actum, per prius respicit potentias.

Conclusio. Peccatum originale per prius inficit voluntatem, quam alias potentias.

Probatur. Illa potentia quæ primam inclinationem habet ad peccandum, per prius inficitur á peccato originali, quam aliæ potentiæ. Sed voluntas habet primam inclinationem ad peccandum, ut patet ex dictis qu. 74. art. 1. et 2. Ergo voluntas prius quam alia potentia inficitur per peccatum originale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum originale non causatur per actum

potentiæ generativæ prolis, sed generantis, et ideo non oportet ut prius inficiatur potentia generativa prolis sed sufficit quod potentia generativa generantis fuerit originaliter infecta.

Ad 2. Dicitur, quod peccatum originale habet duplicem processum. Unum quidem á carne ad animam. Alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis. Secundus autem est secundum ordinem perfectionis. Tunc ad formam negatur maior, quamvis enim aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, sint propinquiores carni, tamen quia processus á carne ad animam est generationis, propterea in carne est peccatum originale tantum, ut in causa, ex qua procedit peccatum, non in potentias, sed in essentiam animæ. Et quia voluntas est propinquior ipsi essentiæ animæ, in qua est peccatum etiam sicut in subjecto, propterea voluntas per prius inficitur, quam aliæ potentiæ.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum objectum: alio vero modo voluntas præcedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum, quæ quidem motio pertinet ad peccatum, et ideo voluntas, prius quam quælibet alia potentia, peccato inficitur.

ARTICULUS IV.

Utrum prædictæ potentiæ, scilicet generativa, concupiscibilis, et sensus tactus sint magis infectæ, quam aliæ.

Pro negativa.=Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ.

1. Illa pars animæ quæ prius potest esse subjectum peccati, est magis infecta per peccatum originale. Sed pars rationalis est, quæ prius potest esse subjectum peccati, et præcipue voluntas. Ergo pars rationalis, et præcipue voluntas, est magis infecta, quam præfatæ potentiæ.

Maior prob., quia infectio originalis peccati magis videtur pertinere ad illam partem animæ, quæ potest esse subjectum peccati.

2. Pars animæ quæ inficitur per culpam potest obedire rationi. Sed generativa non potest obedire rationi, ut dicitur 1. Eth. c. ult. Ergo generativa non est maxime infecta per peccatum originale.

Maior prob., quia nulla pars inficitur culpa, nisi in quantum potest obedire rationi.

3. Sensus qui est propinquior rationi, est magis infectus per originale peccatum. Sed sensus visus est propinquior rationi, quam tactus. Ergo sensus visus est magis infectus quam sensus tactus.

Maior prob., quia infectio culpæ primo est in ratione.

Minor prob., quia sensus visus est spiritualior, et plures rerum differentias nobis demonstrat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur, ut Aug. dicit 14. de Civ. Dei cap. 16. Ergo infectio peccati maxime pertinet ad ista tria scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

Conseq. prob., qua illa membra deserviunt generativæ virtuti, in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet.

Determinatio.

Quid sit infectio.

Illa corruptio præcipue infectio nominari solet, quæ nata est in alium transferri, unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi infectiones dicuntur.

Conclusio. Cum omnes animæ partes dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ, scilicet generativa, concupiscentia, et sensus tactus, dicuntur esse infectæ et corruptæ.

Prob. Potentiæ quæ concurrunt ad actum generationis, maxime dicuntur

esse corruptæ et infectæ. Sed prædictæ tres potentiæ concurrunt ad actum generationis. Ergo prædictæ tres potentiæ maxime dicuntur esse infectæ.

Maior prob., quia corruptio originalis peccati traducitur per actum generationis, ut dictum est, qu. 81. art. 1.

Minor prob., quia hujusmodi actus, scilicet generationis, deservit generativæ, in quantum ad generationem ordinatur, et habet in se delectationem tactus, quæ est maxime objectum concupicibilis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur. quod peccatum originale potest considerari pupliciter. Uno modo ex ea parte, qua traducitur per generationem in prolem. Alio modo quatenus inclinat in peccata actualia. Secundo modo præcipue pertinet ad voluntatem; primo vero modo propinque pertinet ad potentias prædictas, et remote ad voluntatem. Ad formam argumenti dicitur quod si sermo sit de peccato originali quatenus inclinat in peccata actualia, conceditur totum, sic enim voluntas est magis infecta, ut dictum est. Si vero sit sermo de peccato originali, ut traducitur in prolem, negatur maior, videlicet quod illa pars sit magis infecta, quæ prius potest esse subjectum peccati, scilicet actualis: stat enim quod voluntas sit prius subjectum actualis peccati, et tamen aliæ potentiæ sint magis infectæ per originale peccatum, ut in prolem traducitur.

Ad 2. Dicitur. quod maior vera est de culpa actuali, quæ quia derivatur á voluntate ejus, in quo est non pertinet nisi ad potentias, quæ moventur á voluntate, non autem est vera de infectione culpæ originalis, quæ non derivatur á voluntate ejus, qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa, ut dictum est: et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad 3. Negatur maior. Ad hoc enim ut aliquis sensus sit magis infectus per originale peccatum, requiritur ut propinque pertineat ad actum generationis, per quem originale peccatum contrahitur: et quia visus non pertinet ad actum generationis, nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis, et in sensu tactus perficitur delectatio, ideo talis infectio magis tactui, quam visui attribuitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 83.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum originale non est in carne, sicut in subjecto. Ut Rom. 7. *Scio*, etc. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi nota emphaticum quid subindicari in ly *hoc est*. Differentem enim semetipsum á ratione sua esse quodammodo per hanc limitationem denotavit ex eo, quod bonum, et ab oppositis malum, aliter habitat in se, aliter in carne sua. In se quidem habitare potest, tamquam in subjecto boni, vel mali: in carne autem non tamquam in subjecto boni, vel mali, sed aliter. Boni, inquam, vel mali, formaliter: idest boni, ut virtutis; mali, ut culpæ. Alias enim malum potest esse in carne tamquam in subjecto, ut videre est in ad *primum*, et consequenter bonum, sub ratione tamen alia, quam virtutis moralis; inibi tamquam in subjecto esse posset. Verum ista non essent formaliter dicta: ideoque non contraponerentur dictis ab Apostolo, et á textu; quoniam et Apostolus, et articulus formaliter loquuntur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum; quod peccatum originale magis est in essentia animæ, quam in potentiis. Ut per hoc, quod dicitur Eph. 2. *Eramus natura filii iræ*. His enim verbis significatur; quod peccatum originale est peccatum naturæ. Unde exponens hoc B. Ang. in lib. de fide ad Petrum dixit: "Firmissime tene, etc. cum originali peccato nasci;

et ob hoc naturaliter iræ nasci filium. De quo Apostolus dicit; Eramus natura filii iræ, sicut et cæteri. » Hæc ille. Ex eo igitur, quod peccatum originale dicitur á scriptura peccatum naturæ, seu naturale, relinquitur ab ea scholasticis acutis concludendum, quod peccatum originale est in essentia animæ. Ratio est: quia natura respicit essentiam rei: unde et anima est forma, sive natura corporis per essentiam, non per potentias, prima quæst. 76. ar. 6. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Anselmo insinuatum; quod peccatum originale per prius inficit voluntatem, quam alias potentias. Ab Anselmo quidem, ut cum discursu adducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 7. " Hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum: et ipse infinitis se miscuerit quæstionibus. » Ibi enim loquitur de justitia originali: qua posita, homo rectificabatur, et qua remota, homo *infinitis se miscuit quæstionibus*. Nam per nullum peccatum se tot quæstionibus, idest miseriis tam corporis, tum animæ simul immiscuit homo, sicut per peccatum originale, ut sapiens lector cognoscere poterit ex veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 1. *conl.* 21. de tanto scilicet dominio per peccatum illud amisso, et tanto ejus contrario admisso: et *c.* 2. *conc.* 12. de tanta scilicet scientia amissa, et tanta ignorantia admissa, et *c.* 3. *concl.* 9. de tanta erubescibili nuditate per peccatum illud incursa, et *concl.* 20. de morte, atque incineratione, et *concl.* 22. de pœnis tum sensus, tum damni: et *concl.* 23. 24. de difficultate maxima redeundi in gratiam Dei amissam, et de subjectione hominis ad infimas creaturas. His enim atque aliis similibus miseriis homo se per peccatum mortale immiscuit. Ideo ab his quæstionibus, tamquam ab effectu, scripturam ibi loqui de peccato originali, quod illi rectitudini hominis primi in justitia á Deo facti opponitur, cognoscimus. Originalem autem justitiam ponendo in rectitudine hominis, idest in rectitudine voluntatis ejus (nam rectitudo voluntati specialiter attribuitur, ut colligis ex q. 4. a. 4.) ostendit simul, quod ejus oppositum, scilicet originale peccatum, est specialiter in voluntate, tamquam non rectificans, sed inficiens eam. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis et Augustino insinuatum; quod *generativa concupiscibilis*, *et sensus* tactus sunt specialiter infectæ per peccatum originale. A D. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod mox, postquam Adam primum peccatum, quod in nobis est originale, commiserat, dictum fuit Genes. 3. " Aperti sunt oculi amborum: cumque cognovissent, se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata. » Ex eo, quod immediate post peccatum illud de motu, sive de erubescentia genitalium fit specialis mentio magis, quam de infectione aliarum potentiarum, patet intentum: quod scilicet potentiæ, quibus deserviunt partes genitales, sunt præ aliis infectæ magis per originale peccatum. Tales autem potentiæ sunt generativa, concupiscibilis, et sensus tactus. Vide veritates aureas super legem veterem, Gen. 3. concl. 9. Item idipsum insinuatur á Rom. 7. et Concilio Trident. secundum quod adducuntur in qu. 82. art. 3. append. Per hoc siquidem, quod peccatum originale ab eis nominatur concupiscentia, monstratur scholasticis theologis: quod concupiscibilis vis cum suis comitibus, scilicet generativa, et sensu tactus, est specialiter ab originali peccato infecta. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUARTA,

DE CAUSA PECCATI SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati.

Tertio, utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto, quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Pro negativa.=Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum.

1. Liberalitas non est causa omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

Conseq. prob., quia cupiditas quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Unde sicut liberalitas non est radix omnium virtutum, ita nec cupiditas quæ sibi opponitur, erit radix omnium peccatorum.

2. Appetitus eorum quæ sunt ad finem, non est radix omnium peccatorum. Sed cupiditas est appetitus eorum quæ sunt ad finem. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

Maior prob., quia appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Unde appetitus finis est radix eorum quæ sunt ad finem.

Minor probatur. Quia cupiditas est appetitus divitiarum, quæ non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem.

3. Frequenter invenitur quod avaritia quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. 1. Timoth. ult. dicit quod *radix omnium malorum est cupiditas.*

Determinatio.

Aliorum sententia.

Cupiditas secundum quosdam tripliciter dicitur, uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum: alio modo secundum quod significat appetitum inordinatum cujuscumque boni temporalis. Tertio modo sumitur, prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Primis igitur duobus modis sumitur cupiditas pro actu appetitus, quo appetit temporalia bona, vel in particulari, ut sunt divitiæ, vel in universali, ut sunt omnia temporalia. Tertio vero modo sumitur pro inclinatione ad talem actum, quæ invenitur in natura corrupta.

Tunc dicunt ad quæsitum tria. Primum quod cupiditas primo modo accepta, non est radix omnium malorum; sed est speciale peccatum inter alia mortalia numeratum, quod dicitur avaritia. Secundum quod cupiditas secundo modo accepta est genus ad omne peccatum, quia in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est quæst. 72. art. 1. Tertium quod cupiditas tertio modo accepta est radix omnium malorum: et hoc manifestant, quia sicut ex radice trahitur arboris alimentum, sic ex amore rerum temporalium, quasi ex quadam radice omne peccatum procedit.

Reprobatio hujus sententiæ.

Hæc autem quamvis in se vera sint, tamen non videntur esse secundum intentionem Apostoli: qui dixit, cupiditatem esse radicem omnium malorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli*, eo *quod* cupiditas omnium malorum sit causa, unde manifestum est quod loquitur de cupiditate, secundum quod est inordinatus appetitus divitiarum.

Vera sententia..

Conclusio. Cupiditas secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum.

Probatur. Illud per quod homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi desiderium cujuscumque peccati, convenienter dicitur radix omnium peccatorum. Sed per divitias et præcipue per pecunias, homo acquirit facultatem perpetrandi quod-

cumque peccatum, et adhibendi desiderium cujuscumque peccati. Ergo cupiditas secundum quod significat appetitum divitiarum et maxime pecuniarum, est radix omnium peccatorum.

Maior manifestatur ad similitudinem radicis arboris. Sicut enim radix dicitur illa, ex qua arbor alimentum trahit, ita radix peccatorum dicitur, ex qua homo trahit facultatem peccandi, et perpetrandi quodcumque peccatum.

Minor prob., quia ad habenda quæcumque temporalia bona, potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccles. 10. quod *pecuniæ obediunt omnia.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod licet cupiditas opponatur liberalitati, tamen quia non ab eodem oritur virtus, et peccatum, non sequitur quod sicut cupiditas est causa peccati, sic liberalitas sit causa virtutum omnium. Peccatum enim oritur ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni, quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo charitas quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud ad Ephes. 3. *In charitate radicati et fundati.*

Ad 2. Negatur maior. Non enim dicitur radix peccatorum appetitus eorum, quæ appetuntur ut finis ultimus, sed eorum quæ sunt utilia, ad omnem temporalem finem. Appetitus igitur pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia divitiæ propter se quærantur, tamquam ultimis finis, sed quia multum quæruntur, ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius, quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt. Ad probationem igitur maioris dicitur quod stat, ut appetitus eorum, quæ sunt ad finem, sit ex appetitu finis, et tamen sit radix consequendi finem.

Ad 3. Negatur consequentia. Et ratio negationis est, quia sicut in rebus naturalibus non quæritur, quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix ejus, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione prædicta in corp.

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

Pro negativa.=Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati.

1. Quod est radix peccati, est etiam peccati initium. Sed superbia non est radix peccati. Ergo superbia non est initium peccati.

Maior probatur, quia radix est quoddam principium arboris, et ita idem videtur esse radix, et initium peccati.

Minor probatur, quia radix peccati est cupiditas, ut dictum est articulo præced.

2. Quod initiatur ex altero peccato, non est initium omnis peccati. Sed superbia initiatur ex altero peccato. Ergo superbia non est initium omnis peccati.

Minor prob., quia dicitur Eccles. 10. quod *initium superbiæ hominis est apostatare á Deo.*

3. Illud, quod facit omnia peccata videtur esse omnis peccati initium. Sed non superbia, sed inordinatus amor sui facit omnia peccata. Ergo non superbia sed inordinatus amor sui est initium omnium peccatorum.

Minor probatur, quia Aug. dicit 14. de Civit. Dei, cap. ult. quod inordinatus amor sui facit civitatem Babylonis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 10. dicitur *initium omnis peccati superbia.*

Determinatio.

Aliorum sententia.

Quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ, et sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum, qui est non subdi ejus præcepto: et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ: et sic dicunt quod est initium omnis peccati, et ponunt differentiam inter cupiditatem et superbiam in hoc, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix: sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis á Deo, cuius præcepto homo subdi recusat, et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Reprobatio.

Hæc quidem, quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis, qui dicit, initium omnis peccati est superbia. Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut pater per hoc, quod subdit, *sedes ducum superborum destruit Deus*, et de hac materia loquitur fere in toto illo cap. 10.

Vera sententia.

Conclusio. Superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum est initium omnis peccati, et cupiditas eorum radix.

Probatur, præmittendo quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt pecata, duplex ordo invenitur scilicet ordo intentionis, et ordo executionis. In primo quidem ordine id, quod habet rationem principii, est ipse finis, ut multoties superius dictum est. In secundo vero ordine habet rationem principii, primum eorum, quæ sunt ad finem. Et iterum id, quod est principium in primo ordine dicitur initium, quod vero est principium in secundo ordine, dicitur radix. His suppositis, probatur utraque conclusionis pars.

Et prima. Appetitus ejus, quod habet rationem finis in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est initium omnium peccatorum. Sed superbia, secundum quod est speciale peccatum, est appetitus ejus, quod habet rationem finis, in omnibus bonis temporalibus acquirendis. Ergo superbia, secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Maior patet ex dictis. Quia finis habet rationem initii.

Minor probatur, quia finis in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat.

Altera conclusionis pars probatur. Quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, est radix omnium peccatorum, utpote primum in ordine executionis. Sed divitiæ præbent opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati. Ergo cupiditas ex hac parte ponitur radix omnium peccatorum.

Et breviter superbia dicitur initium omnis peccati, quia propria excellentia, ad quam tendit superbia, est finis, quem homo principaliter intendit in temporalibus bonis. Cupiditas vero est radix quia est primum in executione, quod præbet opportunitatem, et facultatem adimplendi omnia peccata.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod radix est quidem quoddam principium, sed in ordine executionis. Initium vero dicitur principium in ordine intentionis.

Ad 2. Respondetur dupliciter, Primo, negatur minor. Ad probationem dicitur quod apostatare á Deo, non est aliquod speciale peccatum, sed conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. Ex quo non sequitur quod superbia sit initiata ex alio peccato, sed solum ex alia conditione generali peccati.

Dicitur secundo, quod apostatare dicitur esse initium superbiæ, non quia sit aliud peccatum á superbia, sed quia est prima species superbiæ. Ad superbiam enim pertinet nolle subjici cuique superiori, et præcipue nolle subdi Deo, ex quo contingit quod homo seipsum indebite extollat, quantum ad alias species superbiæ; ex quo non sequitur quod superbia initietur ab alio peccato, sed quod prima species superbiæ sit initium aliarum specierum.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet, quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III.

Utrum præter superbiam, et avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

Pro negativa. = Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

1. Præter peccatum, quod est omnium malorum radix, nullum aliud est capitale. Sed sola cupiditas est omnium aliorum malorum radix ut dictum est. Ergo præter cupiditatem nullum aliud est vitium capitale.

Maior prob., quia radix ad plantas se habet, sicut caput ad animal, ut dicitur 2. de anima tex. 38. eo quod radices sint ori similes. Sed capitale dicitur á capite. Ergo sicut in animali est tantum unum caput, sic inter vitia unum est tantum capitale.

2. Quod dicitur per privationem ordinis, non potest dici capitale. Sed quodcumque peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo nullum peccatum habet rationem capitis, et ita non debent poni aliqua capitalia vitia.

Maior probatur, quia caput, á quo capitale denominatur, habet quemdam ordinem ad alia membra, in quantum á capite in omnia membra difunditur quodammodo sensus et motus.

3. In singulis generibus puniuntur quædam peccata pœna capitali. Ergo non sunt aliqua determinata vitia capitalia secundum speciem.

Consequentia prob., quia capitalia crimina dicuntur, quæ capite plectuntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moral. cap. 31. enumerat quædam vitia, quæ dicit esse *capitalia*.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Caput dupliciter sumitur. Uno modo proprie. Alio modo metaphorice. Caput proprie dicitur membrum animalis, quod est directivum totius animalis. Caput metaphorice dicitur omne principium directivum. Unde etiam homines, qui alios dirigunt, et gubernant, capita aliorum esse dicuntur.

2.ª *Distinctio.* Et quia capitale á capite dicitur, sequitur quod etiam capitale vitium dupliciter dicatur, scilicet proprie et metaphorice. Capitale proprie dicitur, quod denominatur á capite proprie dicto, et secundum hoc capitale vitium dicitur illud, quod pœna capitis punitur. Capitale vero metaphorice dicitur vitium, quod denominatur á capite metaphorice; et sic omne vitium, ex quo alia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut dictum est quæst. 18. art. 6, capitale dicitur, et vitium capitale sic acceptum non solum est principium aliorum; sed etiam directivum, et quodam-

modo ductivum aliorum, eo quia semper ars, vel habitus ad quem pertinet finis, principatur, et imperat circa ea, quæ sunt ad finem. Unde Greg. 31. Moral. cap. 31. hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Sensus quæsiti.

Non intendimus hic quærere de vitiis, quæ dicuntur capitalia á capite proprie dicto, scilicet quæ capite puniuntur. Nam ut probat tertium argumentum, hæc non sunt determinata secundum speciem; sed est sermo de vitiis capitalibus, prout capitale metaphorice dicitur, scilicet pro vitiis, quæ sunt principia, et directiva aliorum vitiorum.

Ad quæsitum responsio.

Conclusio. Præter superbiam et avaritiam sunt alia vitia capitalia.

Probatur. Præter superbiam, et avaritiam sunt alia vitia, quæ sunt principium, et directiva aliorum vitiorum, ut Greg. dicit 31. Moralium, et patebit ar. sequenti. Ergo præter superbiam et avaritiam sunt alia vitia capitalia.

Conseq. prob., quia per vitium capitale intelligimus illud, quod est principium directivum aliorum vitiorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non eadem ratione unum peccatum dicitur initium, radix, et caput aliorum peccatorum. Dicitur enim illud peccatum initium aliorum, quod est primum in ordine intentionis: et quia esse primum ordine intentionis, non potest esse nisi unum, scilicet ipse finis, propterea unum tantum peccatum dicitur aliorum initium. Peccatum vero, quod est radix aliorum, dicitur quod est primum ordine executionis, quod scilicet dat facultatem ad omnia peccata: quod etiam non potest esse nisi unum, cum solæ divitiæ talem præbeant facultatem, ut probatur art. 1. Illud vero vitium capitale dicitur, quod quovis modo participat aliquam capitis conditionem, secundum aliquam similitudinem. Unde quodcumque peccatum, quod habet rationem originis propinque respectu plurium peccatorum, capitale dici potest. Non sequitur igitur quod sicut est solum unum peccatum, quod est initium et solum unum quod est radix, quod sit solum unum capitale.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod peccatum consideratur dupliciter. Uno modo, ex parte aversionis: et ex hac parte habet rationem mali, quod secundum August. est *privatio modi, speciei, et ordinis*. Alio modo ex parte conversionis, et sic respicit quoddam bonum scilicet creatum, et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod hic non est sermo de capitali, ut dicitur á capite proprie dicto, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

Pro negativa.=Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria.*

1. Virtutes principales sunt quatuor. Ergo vitia capitalia sunt tantum quatuor.

Conseq. prob., quia peccata virtutibus opponuntur.

2. Inter septem vitia capitalia enumerantur quædam peccata, ad quæ pertinent duæ principales passiones, scilicet delectatio et tristitia, et nulla fit mentio de peccatis, ad quæ pertinent aliæ duæ præcipuæ passiones, scilicet spes, et timor. Ergo insufficienter enumerantur septem vitia capitalia.

Antecedens manifestatur. Quia inter septem vitia enumerantur gula et luxuria, ad quæ pertinet delectatio: et accidia et invidia ad quæ pertinet tristitia, et nullum enumeratur peccatum pertinens ad spem, vel timorem.

Conseq. prob., quia passiones animæ sunt quædam causæ peccatorum, ut dic-

tum est quæst. 77. inter quas principales sunt quatuor, ut ibi etiam dictum est. Unde sicut enumerantur peccata, quæ sunt á duabus principalibus passionibus, sic debuerunt enumerari alia peccata pertinentia ad duas alias præcipuas passiones.

3. Ira non est principalis passio. Ergo ira non debet poni inter principaliavitia.

4. Avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo etiam superbia inter septem vitia numeranda esset, quod tamen non fit.

Conseq. prob., quia sicut cupiditas, sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut dictum est.

5. Quædam peccata committuntur, quæ ex nullo septem enumeratorum vitiorum causantur. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Antecedens prob. Nam cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum furatur, ut faciat eleemosynam, ex nullo septem capitalium vitiorum procedit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moral. c. 31. enumerat supradicta septem vitia capitalia.

Determinatio.

Via investigandæ veritatis.

1.ª *Distinctio.* Cum vitia capitalia dicantur illa, ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum causalitatem causæ finalis, ut art. præced. dictum est, hujusmodi origo potest attendi dupliciter: uno modo, secundum conditionem peccantis; alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Primo modo attenditur causalitas peccati ex hoc, quod aliquis dispositus est, ut maxime afficiatur ad unum aliquem finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat: puta si quis maxime sit affectus ad delectationem carnalem, ex hoc, ut plurimum procedit ad alia peccata perpetranda, puta ad furandum, ad occidendum, ad mentiendum, et ad hujusmodi alia peccata, et iste modus originis unius peccati ab altero, sub arte non cadit, eo quod infinitæ sint particulares hominum dispositiones. Secundo vero modo attenditur causalitas unius peccati ex altero, ex hoc quod finis unius peccati habeat quasdam primarias rationes movendi appetitum, sicut dictum est de superbia, cujus finis est excellentia, quæ habet quamdam primariam rationem movendi appetitum: et secundum diversitatem harum rationum distinguenda sunt vitia capitalia. Non diversificantur igitur capitalia vitia secundum diversitatem inclinationis peccantium, cum hujusmodi inclinationes nullum habeant determinatum numerum, sed secundum quod fines aliquorum peccatorum habent primarias quasdam rationes, secundum quas ab ipsis appetitus in alia peccata procedit.

2.ª *Distinctio.* Appetitus autem potest ab aliquo fine dupliciter moveri; uno modo per se, et directe; alio modo per accidens, sive indirecte. Directe et per se movetur appetitus ad prosequendum bonum et eadem ratione ad fugiendum malum. Indirecte vero, et per aliud movetur appetitus ad prosequendum malum, et ad fugiendum bonum. Ad prosequendum, inquam, malum, propter aliquod bonum adjunctum, et ad fugiendum bonum, propter aliquod malum adjunctum.

Numerus igitur capitalium vitiorum desumendus est ex numero bonorum, vel malorum habentium diversas primarias rationes movendi appetitum per se, et directe, et etiam indirecte.

Conclusio. Vitia capitalia convenienter septem esse dicuntur, scilicet inanis gloria, gula, luxuria, avaritia, accidia, invidia et ira.

Probatur. Quot sunt fines habentes primarias rationes movendi inordinate appetitum, directe, vel indirecte, tot sunt vitia capitalia. Sed septem sunt fines moventes inordinate appetitum, se-

cundum quasdam primarias rationes, quatuor qui movent directe, et tres indirecte. Ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

Maior probatur, quia numerus vitiorum capitalium desumitur ex numero finium moventium inordinate appetitum directe, vel indirecte, secundum quasdam primarias rationes, ut dictum est.

Minor manifestatur, et primo quoad priorem partem, scilicet quod sint quatuor fines moventes directe appetitum inordinate, secundum primarias rationes,

Finis enim movens directe appetitum, est bonum. Bonum autem movens humanum appetitum est duplex. Quoddam est bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione habet rationem appetibilitatis, sicut ex excellentia laudis, vel honoris, et hoc bonum immediate prosequitur *inanis gloria*. Alterum est bonum corporis, et hoc est triplex. Quoddam quod pertinet ad conservationem individui, ut sunt cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur *gula*. Quoddam quod pertinet ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur *luxuria*. Quoddam vero est bonum hominis exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur *avaritia*, et eadem quatuor vitia, inordinate fugiunt quatuor mala contraria, scilicet inanis gloria inordinate fugit malum, quod est ex carentia laudis et honoris; gula malum quod est ex carentia ciborum; avaritia malum quod est ex carentia divitiarum, et luxuria malum, quod est ex carentia delectationis carnalis: et sic patet, quatuor esse inordinate moventia appetitum directe, ex quibus desumitur numerus quatuor primorum capitalium vitiorum.

Vel aliter accipitur numerus horum quatuor vitiorum. Bonum enim præcipue movet appetitum, ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt; de ratione autem beatitudinis tria sunt. Primum quod sit perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia, vel claritas, et hanc inordinate appetit inanis gloria vel superbia. Secundum est sufficientia, et hanc appetit avaritia in divitiis, eam promittentibus. Tertium est delectatio, et hanc inordinate appetit, vel gula in cibis, et potibus, vel luxuria in coitu, et hac duplici via remanet probata prima pars minoris, scilicet quod quatuor sint, quæ immediate primariis quibusdam rationibus movent directe appetitum.

Altera pars ejusdem minoris, scilicet quod sint tria moventia indirecte appetitum, secundum primarias rationes ostenditur. Dictum est enim quod appetitus indirecte movetur ad fugam boni; propter aliquod malum adjunctum, et ad prosecutionem mali propter aliquod bonum adjunctum. Unde inordinata fuga boni et inordinata prosecutio mali, erunt vitia capitalia: quod igitur aliquis fugiat bonum propter aliquod malum conjunctum, contingit dupliciter, secundum quod duplex est malum, scilicet proprium, vel alienum: quando quis refugit bonum proprium puta cum quis refugit bonum spirituale, propter laborem corporalem adjunctum, pertinet ad *accidiam*. Fuga autem de bono alieno, quatenus est impeditivum proprii boni, contingit fieri dupliciter, vel sine aliqua insurrectione, et hoc pertinet ad *invidiam*, quæ tristatur de bono alieno, quatenus est impeditivum boni proprii.

Si vero hujusmodi tristitia de bono alterius, sit cum quadam insurrectione, pertinet ad *iram*, et ad eadem tria vitia pertinet prosecutio mali oppositi. Nam ad accidiam pertinet prosecutio mali proprii, quod est ex carentia spiritualis boni, puta quod quis prosequatur ignorantiam, quæ est malum oppositum scientiæ, quæ cum labore acquiritur, pertinet ad accidiam. Ad invidiam pertinet prosecutio mali alieni, sine insurrectione. Et ad iram prosecutio mali alieni, cum insurrectione. Et

sic patet secunda pars minoris, scilicet quod tria sint ea, quæ inordinate indirecte movent appetitum.

Capitalia igitur vitia in hunc, qui sequitur, modum diffiniuntur, et ordinantur.

Inanis gloria est inordinata prosecutio boni animæ, et inordinata fuga mali, quod est ex carentia boni animæ.

Gula est inordinata prosecutio boni corporis conservativi individui, et inordinata fuga mali, quod est ex carentia boni, quod est conservativum individui, scilicet cibi, et potus.

Luxuria est inordinata prosecutio boni conservativi speciei; scilicet coitus, et inordinata fuga mali, quod est ex carentia delectationis carnalis.

Avaritia est inordinata prosecutio boni exterioris, scilicet divitiarum, et inordinata fuga mali, quod est ex carentia divitiarum.

Accidia est inordinata fuga boni proprii, propter malum aliquod ei conjunctum, et inordinata prosecutio mali, quod est ex carentia boni proprii.

Invidia est inordinata fuga alieni boni, quatenus est proprii boni impeditivum, et inordinata prosecutio alieni mali, sine insurrectione.

Ira est inordinata fuga boni alieni cum insurrectione, et inordinata prosecutio alieni mali cum insurrectione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod licet virtutibus vitia opponantur, tamen non est necesse, ut capitale vitium, opponatur principali virtuti, et hoc quia non est eadem ratio originis in virtutibus, et vitiis: nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus. Vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis, unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod timor et spes sunt passiones irascibilis: omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, et tristitiam, et ideo delectatio, et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tamquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod licet ira non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitui motus (prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest justi vindicativi) ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad 4. Dicitur ad conseq. et ad ejus probationem, quod superbia dicitur esse initium omnis peccati, secundum rationem finis, ut dictum est, et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium, et ideo superbia, non quasi universale vitium connumeratur aliis, sed magis ponitur velut regina quædam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est.

Ad 5. Dicitur dupliciter. Primo negando consequentiam. Ista enim septem dicuntur vitia capitalia, non quia aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri non possint, sed quia ut frequentius alia peccata ex ipsis oriantur.

Secundo dicitur negando antecedens. Ad probationem dicitur quod omnia peccata, quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad accidiam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut dictum est supra, quæst. 72. art. 2. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scili-

cet ignorat, quod *non sunt facienda mala, ut veniant bona*, et sic etiam peccata ex ignorantia, et ex bona intentione facta, ad unum horum septem reducuntur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 84.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod avaritia est radix omnium peccatorum. Ut 1. *Tim.* 6. secundum quod *in arg. cont.* Vide in corp. expositionem hujus ad literam. Item Colos. 3. " Avaritia, quæ est simulachrorum servitus » Et Eph. 5. " Avarus, quod est idolorum cultura, omnis mali causa est. » Ex his enim ad invicem junctis patet intentum. Nam, si avaritia est idolorum servitus (licet per quamdam similitudinem valde detestabilem dicta) et idolorum servitus est omnis mali causa. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præseus Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum; quod superbia est initium omnis peccati. Ut *Eccl.* 10. secundum quod ponitur *in arg. cont.* Item Tobiæ 4. " In ipsa superbia initium sumpsit omnis perditio. » Item per hoc, quod á superbia incœpit prima tentatio á serpente, Gen. 3. " Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis ex omni ligno paradisi. » Nota ly *cur*, ly *vobis*. Quasi aperte dixerit: Non decet, vos, qui estis liberi, ligari præcepto; sed juxta libertatem vestram vivere pro libito. Rursus in ly *cur* ad secreta Dei quærenda, vel ad ponendum legem Deo á nobis in præceptis suis, instigavit subdole diabolus, quod scilicet secreta Dei indigare velle, vel etiam Deo legem ponere in factis suis, est maxima superbia. Scriptura igitur ex eo, quod primam serpentis tentationem narrat importasse superbiam, idest, nolle subdi Deo, seu præceptis divinis, monstravit scholasticis acutis: quod initium omnis peccati est superbia. Nam et diabolus voluit, alios facere similes sibi: quandoquidem omne generans generat sibi simile. Vide veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 3. concl. 1. 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Gregorio insinuatum: quod præter avaritiam, et superbiam sunt quædam alia vitia capitalia. A B. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Exod. 1. " Oderant filios Israel Ægyptii: et affligebant illudentes, et invidentes eis; atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum operibus duris luti, et lateris, omnique famulatu, quo in terræ operibus premebantur. » Hic enim patet: quod odium, seu invidia est origo et afflictionis Israelitarum, et illusionis multiplicis, et amarissimæ servitutis in operibus vilissimis, et omnifariæ compressionis in famulatu. Cum igitur invidia sit aliud peccatum, præter superbiam, et avaritiam, et sit origo aliorum multorum malorum: constat secundum scripturam intentum articuli, scilicet, quod aliquod aliud vitium á superbia, et avaritia est capitale. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Greg. insinuatum: quod illa septem sunt vitia capitalia. A B. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod denotant quodlibet ipsorum esse causam aliorum vitiorum, seu viam ad alia vitia. Ut de avaritia 1. Tim. 6. " Radix omnium malorum est cupiditas. » De luxuria autem Luc. 15. " dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose, » seu cum meretricibus. Ecce: quod luxuria est causa prodigalitatis, dissipationis omnis substantiæ, idest, et corporis, et animæ, et divitiarum, et honoris, et famæ. De gula vero, Prov. 20. " tumultuosa ebrietas: » et Isaias. 28.

" præ ebrietate erraverunt. » Porro á simili de cibo sine bria, idest mensura sumpto, sicut de vino sine bria, idest mensura potato, dictum ibi fuisse, idem intelligas. De ira vero, Prov. 15. 27. 29. " iracundus provocat rixas: » et Eccl. 21. " homo iracundus incendit litem. » De invidia quoque Gen. 27. " invidebant ei fratres sui, nec poterant ei quicquam pacifice loqui, etc. venite, occidamus eum, etc. mittamus in cisternam veterem, etc. venundemus Ismaelitis. » Et Matth. 27. " Sciebant, quod per invidiam tradidissent eum. » Ex hac enim invidia tamquam causa, et quanta commiserint contra Christum peccata, scelera, etc. patet ibi, et alibi, in Evangelio. De accidia autem, seu pigritia, Prov. 12. " Manus remissa tributis serviet, » idest peccatis. Tributa enim dicuntur quandoque peccata et viceversa. Unde ad hoc designandum D. Augustinus in serm. Passionis, vel resurrectionis dicit. «Tartareæ legiones territæ dixerunt. Mundus nobis subditus fuit, semperque nostris usibus mortis tributa persolvit.» Tributa, idest peccata, vel peccatores. Item de accidia Prov. 10. «Egestatem operata est manus remissa.» Porro nulla maior egestas, quam peccatum. De inani gloria tandem Gal. 6. «Non efficiamur inanis gloriæ cupidi invicem invidentes, invicem provocantes etc.» Hic enim intelligi datur: quod ex inani gloria nascitur invidia aliorum, provocatio illorum per inordinata, scil. dicta, vel facta; spiritus non lenitatis, idest cruditas quædam sine compassione versus fratres delinquentes inconsideratio propriæ miseriæ, et quod ipsemet vane glorius possit tentari tentationique succumbere. Vide Compen. Alb. Magn. *lib.* 3. *c.* 22. usque ad 29. cum schol. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatia, et applicatis, doctrina præsens angelica vicissim, etc.

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUINTA,

DE EFFECTIBUS PECCATI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem de corruptione boni naturæ. Secundo de macula animæ. Tertio de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum.

Secundo, utrum totaliter tolli possit.

Tertio, de quatuor vulneribus, quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto, utrum privatio modi, speciei, et ordinis sint effectus peccati.

Quinto, utrum mors, et alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ.

1. Peccatum dæmonum non diminuit in eis bonum naturæ. Ergo nec etiam peccatum hominis diminuit bonum naturæ humanæ.

Antec. prob., quia Dion dicit 4. c. de div. nom. quod bona naturalia in dæmonibus manent integra.

Conseq. prob.. quia peccatum hominis non est gravius, quam peccatum dæmonis.

2. Non transmutatur prius, transmutato posteriori. Sed natura est prior quam actio voluntaria. Ergo non transmutatur natura, facta quacumque deordinatione in actione voluntaria per peccatum, ita quod bonum naturæ amittatur.

Maior prob., quia substantia manet eadem transmutatis accidentibus.

3. Actus voluntarius non diminuit bonum naturæ ipsius agentis. Sed peccatum est quidam actus voluntarius. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ ejus qui peccat.

Maior prob. Nullum agens ex hoc

ipso quod agit patitur. Sed diminutio boni est quædam passio. Ergo actus non potest diminuere bonum naturæ ipsius agentis.

4. Nullum accidens agit in suum subjectum. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non agit in ipsam naturam, diminuendo ejus subjectum.

Maior prob., quia quod patitur, est potentia ens, quod vero subjicitur, est actus ens secundum accidens illud cui subjicitur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Lucæ 10. dicitur quod *homo descendens ab Hierusalem in Hierico*, idest in defectum peccati, *expoliatur gratuitis et vulneratur in naturlibus*, ut Beda in Glossa ordinaria in illud Lucæ 10. exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Determinatio.

Distinctio. Bonum naturæ humanæ est triplex. Primum sunt ipsa principia naturalia, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ et alia hujusmodi. Secundum est inclinatio ad virtutem, quæ est homini naturalis, ut dictum est quæst. 63. artic. 1. Tertium naturale bonum naturæ dicitur donum justitiæ originalis, quod ideo naturale dicitur, quia fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

1.ª Conclusio. Primum bonum naturæ humanæ non tollitur, nec diminuitur per peccatum.

Hanc concl. probat primum et etiam secundum argumentum factum pro negativa.

2.ª Conclusio. Tertium naturæ bonum, scilicet donum justitiæ originalis totaliter ablatum fuit per peccatum primi parentis.

Hæc concl. relinquitur manifesta ex his quæ dicta sunt supra q. 83.

3.ª Conclusio. Medium bonum naturæ scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.

Prob. Actus per quos fit inclinatio ad id quod contrariatur virtuti, diminuunt inclinationem ad virtutem. Sed actus peccati facit inclinationem in id quod contrariatur virtuti. Ergo actus peccati diminuit inclinationem quæ est ad virtutem.

Maior probatur., quia ex hoc quod aliquis inclinatur in unum contrariorum, diminuitur inclinatio ejus ad aliud.

Minor prob., quia cum per actus humanos fiat quædam inclinatio ad similes actus, ut dictum est, q. 51. art. 2. et 3. actus peccati inclinant in ipsum peccatum, quod est virtuti contrarium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod Dion. loquitur de primo bono naturæ, scilicet de principiis ex quibus natura constituitur, scilicet de esse, vivere et intelligere, ut patet ejus verba intuenti. Unde hoc argumentum probat primam conclusionem, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod etsi natura sit prior, quam voluntaria actio, tamen ipsa natura habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem, ad quam ipsa inclinatio ordinatur tamquam ad terminum. Unde ipsa natura secundum se, non mutatur ex ipsa voluntaria actione, tamen inclinatio ipsa mutatur propter mutationem voluntariæ actionis, quæ est terminus ad quem ordinatur ipsa naturalis inclinatio.

Vel sub aliis verbis dicitur ad maiorem, quod est vera, quando ad illud posterius non ordinatur prius, tamquam ad terminum: secus est autem, quando prius ordinatur ad posterius, tamquam ad terminum. Motus enim præcedit terminum, et tamen variato termino, variatur motus, quia scilicet motus ad terminum ordinatur. Tunc ad minorem dicitur quod natura dupliciter sumitur.

Uno modo secundum se, idest secundum sua principia ex quibus constat, et sic est prior actione voluntaria, et quia ad ipsam, ut sic non ordinatur, non mutatur ad mutationem voluntariæ actionis. Alio modo consideratur natura secundum suam naturalem inclinationem ad actum voluntarium virtutis, et sic secundum hanc inclinationem ordinatur ad voluntariam actionem. Unde variata actione diminuitur inclinatio ad bonum virtutis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod actio voluntaria procedit á diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva, et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine agente. Si enim in agente voluntario non esset nisi potentia activa, nihil causaretur in ipso per proprium actum; sed quia in ipso est non solum activa, sed passiva potentia, propterea in eo causantur ex voluntariis actibus habitus bonus, vel malus, ut abunde dictum est supra q. 51. art. 2.

Unde ad formam negatur maior. Ad maiorem prob. dicitur quod nullum agens ex hoc solo quod agit patitur, tamen quatenus habet potentiam passivam, ex hoc quod agit, patitur recipiendo actionem potentiæ activæ.

Ad 4. Dicitur, quod peccatum diminuit bonum naturæ, quoad duo, scilicet quantum ad deordinationem actus, et quantum ad deordinationem agentis. Deordinat quidem peccatum ipsum actum, quatenus actus qui secundum se erat bonus, superveniente peccato fit malus: puta appetere cibum ex se est actus bonus, sed per peccatum gulæ deordinatur et fit actus malus. Deordinat vero agentem, in quantum ab eo diminuit inclinationem ad virtutem, ipsumque inclinat ad vitium. Si sermo sit de deordinatione actus, dicitur quod ipse actus peccati est causa deordinationis actus voluntarii. Unde ad argumentum dicitur ad maiorem, quod accidens non agit in suum subjectum effective, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur, quod albedo facit album. Peccatum igitur eo modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, formaliter deordinat actum voluntarium, ipsumque de bono ad malum trahit. Ad probationem dicitur, quod est vera de his quæ agunt et patiuntur effective. Si vero sermo sit de deordinatione agentis, dicitur quod causatur ex peccato, non ex hoc, quod peccatum agat in ipsum agentem, ut accidens in subjectum, sed ex hoc, quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut dictum est supra quæst. 77. art. 1. Et ex his motionibus causatur inordinatio agentis, et secundum hoc dicitur ad argumentum, quod in eo supponitur unum falsum, scilicet quod bonum naturæ, quod est bona agentis inclinatio, tollatur per actionem actus peccati in ipsum agentem: hoc enim argumentum improbat, tollitur enim sive diminuitur hoc bonum, non ex actione actus peccati in ipsum, á quo hoc bonum diminuitur, sed per actionem objecti in potentiam, vel per actionem unius potentiæ in alteram.

ARTICULUS II.

Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Pro affirmativa.=Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri.

1. Illud, quod est finitum et per peccatum potest continue diminui, potest totaliter per peccatum auferri. Sed bonum humanæ naturæ est finitum, et potest per peccatum continuo minui. Ergo bonum humanæ naturæ potest per peccatum totaliter auferri.

Maior prob., quia bonum finitum, facta continua ablatione totaliter consumitur.

2. Bonum totaliter uniforme, quod

potest auferri secundum partem, potest etiam auferri secundum totum. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme, quod potest per peccatum auferri secundum partem. Ergo bonum naturæ poterit etiam totaliter auferri.

Maior probatur. Quia eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere, aqua carne et in omnibus corporibus similium partium.

3. Habilitas ad virtutem in quibusdam totaliter tollitur. Sed bonum naturæ, quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Ergo bonum naturæ per peccatum totaliter potest auferri.

Maior probatur. A damnatis ita tollitur habilitas ad virtutem, ut ad ipsam reparari non possint, sicut nec cæcus ad visum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod non potest esse nisi in bono naturæ, non tollit totaliter bonum naturæ. Sed peccatum non potest esse nisi in bono naturæ. Ergo peccatum non totaliter tollit bonum naturæ.

Minor prob., quia August. dicit in Ench. cap. 13. et 14. quod *malum non potest esse nisi in bono*, et cum peccatum non possit esse in bono virtutis, vel gratiæ quibus contrariatur, sequitur quod sit in bono naturæ.

Determinatio.

Conclusio. Non est possibile quod inclinatio ad virtutem, quæ est naturæ bonum, quod per peccatum diminuitur, possit per peccatum totaliter tollit.

Prob. Quod convenit homini, ex ipso quod est rationalis, non potest per peccatum totaliter ab homine auferri. Sed bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem, convenit homini, eo ipso quod est rationalis. Ergo bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem, non potest totaliter ab homine per peccatum auferri.

Maior prob., quia per peccatum non potest tolli ab homine, quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati: unde nec possunt auferri ab ipso ea, quæ conveniunt sibi, quatenus est rationalis.

Minor prob., quia ex hac inclinatione habet homo, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem.

Quomodo bonum naturæ per peccatum diminuatur, et tamen numquam totaliter consumatur.

Cum autem hujusmodi bonum, quod est inclinatio ad virtutem, possit continue diminui per peccatum; videndum est quomodo per hanc continuam diminutionem, non totaliter auferatur.

Aliorum sententia.

Quidam igitur ad hujus manifestationem conati sunt ostendere hoc quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum, in infinitum diminui, tamen numquam totaliter consumi.

Dicit enim Phil. 1. Phys. tex. 37. Quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si á quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta si quantitas dividatur in duas partes, et á dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi, ita tamen ut semper, quod posterius subtrahitur, erit minus, eo quod prius subtrahebatur.

Reprobatio.

Sed hoc in proposito non habet locum non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens sed forte magis si peccatum sit gravius.

Vera sententia.

Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Du-

pliciter igitur potest intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est, sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta: sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis, ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod diminutio fit dupliciter, quædam fit per subtractionem, et quædam per appositionem impedimenti, ut in corpore dictum est. Maior est vera de diminutione, quæ fit per subtractionem, non autem de ea, quæ fit per appositionem impedimenti; hæc enim non diminuit, nec tollit radicem. Et ad minorem dicitur, quod diminutio boni naturæ, quæ fit per peccatum est diminutio per appositionem impedimenti.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum, et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ; sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam: sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, in quantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

1. Ea quæ sunt causæ peccatorum, non debent poni effectus peccati. Sed *infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia sunt causa peccatorum*, ut patet ex superius dictis, quæst. 76. 77. 78. Ergo infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia non debent poni effectus peccati.

Maior prob., quia idem non est effectus et causa ejusdem.

2. Quod nominatur peccatum, non debet poni effectus peccati. Sed malitia nominatur quoddam peccatum. Ergo malitia non debet poni effectus peccati.

3. Illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Sed concupiscentia est quoddam naturale. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

Minor prob., quia concupiscentia est actus virtutis concupiscibilis.

4. Peccare ex infirmitate et passione est idem, ut dictum est quæst. 77. art. 3. Sed concupiscentia est passio quædam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra passionem.

5. Aug. lib. de natura et gratia cap. 67. ponit duo pœnalia animæ peccanti, scilicet *ignorantiam et difficultatem*, ex

quibus oritur *error et cruciatus*, qui quidem quatuor effectus peccati ab August. positi, non concordant cum quatuor supra dictis. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est authoritas Bedæ loco citato art. 1. scilicet super Lucam c. 10.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Convenienter ponuntur quatuor vulnera naturæ ex peccato originali consequentia, quæ sunt ignorantia, malitia, infirmitas et concupiscentia.

Probatur. Quot sunt potentiæ animæ destitutæ per peccatum originale á proprio ordine ad virtutem, tot convenienter ponuntur vulnera naturæ, ex peccato originali consequentia. Sed quatuor sunt potentiæ animæ destitutæ per originale peccatum, á proprio ordine ad virtutem, quæ sunt ratio, voluntas, concupiscibilis et irascibilis. Ergo quatuor sunt vulnera naturæ, quæ ex peccato originali promanarunt, scilicet ignorantia respectu rationis, malitia respectu voluntatis, infirmitas respectu irascibilis, et concupiscentia respectu concupiscibilis.

Maior prob. Quia vulneratio naturæ dicitur ipsa destitutio potentiarum ab ordine ad virtutem, per subtractionem justitiæ originalis, per quam perfecte ratio continebat inferiores vires, et ipsa ratio á Deo perficiebatur ei subjecta, quæ subtractio facta est per peccatum originale, ut dictum est, et inde potentiæ ab ordine, quo naturaliter ad virtutem ordinabantur, sunt destitutæ. Unde quot sunt potentiæ destitutæ á proprio ordine, tot vulnera ex peccato passa est humana natura.

Minor prob. Quot sunt potentiæ quæ possunt esse subjectum virtutis, tot sunt quæ sunt destitutæ á proprio ordine ad virtutem. Sed quatuor sunt potentiæ quæ possunt esse subjectum virtutis. Ergo quatuor sunt potentiæ destitutæ ab ordine ad virtutem.

Minor hujus manifestatur. Nam ut dictum est quæst. 61. art. 2. quatuor sunt potentiæ animæ, quæ possunt esse subjectum virtutum; scilicet ratio in qua est prudentia; voluntas in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo, concupiscibilis in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ.

2.ª Conclusio. Ista quatuor vulnera, non solum ex peccato originali, sed etiam ex aliis peccatis consequuntur.

Manifestatur. Quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut art. 1. dictum est, et ideo in quantum per peccatum actuale hebetatur ratio in agendis, causatur vulnus ignorantiæ. In quantum voluntas induratur ad bonum, vulnus malitiæ; in quantum crescit difficultas bene agendi, causatur infirmitas; in quantum concupiscentia magis exardescit, est vulnus concupiscentiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam; ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens facilius inclinatur ad peccandum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. 6. *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod sicut supra dictum est quæst. 72. art. 3. ad 1. concupis-

centia in tantum est naturalis homini in quantum subditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod infirmitas dupliciter sumitur. Uno modo communiter. Alio modo proprie et stricte prout opponitur fortitudini. Infirmitas communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animæ et impedit rationem; infirmitas autem proprie non est passio, sed vitium oppositum virtuti fortitudinis. Unde non est idem peccare ex passione, et ex infirmitate proprie accepta, sicut de ea locutus est Beda, dum enumeravit quatuor naturæ vulnera.

Ad 5. Dicitur, quod difficultas, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria, quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam. Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV.

Utrum privatio modi, speciei et ordinis sint effectus peccati.

Pro negativa.=Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sint effectus peccati.

1. Quod privat modum, speciem et ordinem, tollit bonum naturæ. Sed peccatum non tollit bonum naturæ. Ergo peccatum non privat modum, speciem et ordinem.

Maior prob., quia Aug. dicit in libro de nat. boni capitulo 3. quod *ubi hæc tria sunt, scilicet modus, species et ordo magnum bonum est, ubi nulla nullum; ubi parva parvum.* Ex quibus verbis patet quod illud quod privat hæc tria, privat bonum naturæ.

2. *Peccatum est privatio modi, speciei et ordinis*, ut Aug. dicit in lib. de nat. boni cap. 4. 36. et 37. Ergo privatio modi, speciei, et ordinis non est effectus peccati.

Conseq. prob., quia nihil est causa sui ipsius.

3. Diversi effectus non sunt ab eadem causa, sed á diversis. Sed privatio modi, speciei et ordinis sunt diversi effectus. Ergo privatio modi, speciei, et ordinis non est effectus cujuslibet peccati, sed diversorum, et sic non quodlibet peccatum privat modum, speciem, et ordinem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Infirmitas corporalis privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

Conseq. prob., quia peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psalm. 6. *Miserere mei Deus, quoniam infirmus sum.*

Determinatio.

Distinctio. Cum modus, species et ordo consequantur omne bonum et ens creatum, ut diffuse explicatum est prima parte quæst. 5. artic. 5. in corpore et etiam ad 3., quot sunt genera bonorum, tot etiam erunt modi, species et ordines, qui consequuntur diversa genera bonorum, ita ut secundum diversos gradus bonorum, sint diversi gradus modi, speciei et ordinis.

Bonum autem est quadruplex. Quoddam enim est pertinens ad substantiam naturæ; quod habet suum modum, speciem et ordinem.

Est secundo quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem.

Est tertio quoddam bonum virtutis et gratiæ; et hoc etiam habet modum, speciem et ordinem.

Est quarto quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus; quod habet etiam suum modum, speciem et ordinem.

1.ª Conclusio. Modus, species et ordo quæ consequuntur bonum naturæ, non tolluntur, nec diminuuntur per peccatum.

Probatur. Ipsum bonum naturæ non tollitur, nec diminuitur per peccatum. Ergo nec modus, species et ordo, quæ consequuntur bonum naturæ, tolluntur, aut diminuuntur propter peccatum.

Antec. patet ex duobus primis articulis hujus quæstionis.

2.ª Conclusio. Modus, species et ordo, quæ consequuntur bonum naturalis inclinationis, diminuuntur quidem per peccatum, sed non totaliter tolluntur.

Probatur. Bonum naturalis inclinationis non totaliter tollitur, sed diminuitur propter peccatum, ut patet art. 2. hujus quæst. Ergo modus, species et ordo, quæ consequuntur bonum naturalis inclinationis diminuuntur quidem, sed non totaliter tolluntur per peccatum.

3.ª Conclusio. Modus, species et ordo, quæ consequuntur bonum virtutis et gratiæ, totaliter tolluntur per mortale peccatum.

Prob. Bonum virtutis et gratiæ totaliter tolluntur per peccatum mortale, ut etiam art. 2. dictum est. Ergo et modus, species et ordo, quæ consequuntur hujusmodi bonum, totaliter per peccatum mortale tolluntur.

4.ª Conclusio. Privatio modi, speciei et ordinis ipsius inordinati actus non est effectus peccati, sed est essentialiter ipsum peccatum.

Hæc conclusio relinquitur per se nota, eo quia peccatum consistit in deordinatione humani actus, ut ex dictis patet.

Ex quibus aperte patet, quomodo peccatum sit privatio modi, speciei et ordinis. Non enim est privatio modi speciei et ordinis boni naturæ, nec boni naturalis inclinationis, licet sit diminutivum, sed boni virtutis et gratiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Non enim quod tollit modum, speciem et ordinem, tollit bonum naturæ, sed tollit modum, speciem et ordinem illius boni quod tollit. Unde quia peccatum non potest tollere totaliter nisi bonum virtutis, ideo tollit totaliter solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur bonum virtutis et gratiæ. Ad probationem dicitur quod ubi sunt illa tria, si consequantur bonum naturæ, est magnum bonum naturæ; si consequantur bonum naturalis inclinationis est magnum bonum naturalis inclinationis, et sic de aliis. Unde non sequitur quod ex ablatione cujuslibet modi, speciei et ordinis tollatur omne bonum, sed solum illud cujus sunt modus, species et ordo.

Ad 2. Dicitur, quod probat ultimam concl.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod diversi effectus si se invicem consequantur, possunt esse ab eadem causa; et quia modus, species et ordo se consequuntur, ut plenius patet prima parte loco citato, ideo sunt ab eadem causa.

ARTICULUS V.

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati.

Pro negativa. = Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati.

1. Effectus inæquales non proveniunt á causa æquali. Sed corporales defectus sunt effectus inæquales, et peccatum originale est causa æqualis. Ergo corporales defectus non sunt causati ab originali peccato.

Minor prob., quia corporales defectus in quibusdam magis abundant, ut de se patet et peccatum originale est æqualiter in omnibus.

2. Remoto omni peccato per baptismum, vel per pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

Conseq. prob., quia remota causa, removetur effectus. Unde si peccatum

esset causa suorum defectuum remoto peccato removerentur pariter defectus.

3. Peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale, et ita mors et alii defectus corporales non sunt effectus peccati.

Conseq. prob., quia peccatum actuale habet plus de ratione culpæ, quam originale.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Rom. 5. dicit. *Per unum hominem peccatum in hunc modum intravit, et per peccatum mors.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquid est causa alterius dupliciter. Uno modo per se. Alio modo per accidens. Illud est causa alterius per se, quod secundum virtutem suæ naturæ, vel formæ producit effectum, ex quo sequitur quod effectus sit intentus á causa, á qua per se producitur. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit removens prohibens, sicut dicitur 8. Phys. tex. 32. Quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum.

1.ª Conclusio. Mors et alii corporales defectus non sunt effectus peccati per se.

Prob. Quæ per se sunt effectus peccati, sunt de intentione peccantis. Sed mors et alii defectus corporales, sunt præter intentionem peccantis. Ergo mors et alii corporales defectus non causantur á peccato tamquam á per se causa.

Maior patet, quia effectus qui procedunt ab aliqua per se causa, etiam sunt ab illa causa per se intenti, ut dictum est in primo distinctionis membro.

2.ª Conclusio. Peccatum primi parentis est causa per accidens mortis, et omnium aliorum corporalium defectuum in natura humana.

Sub aliis verbis: mors et alii defectus humanæ naturæ, sunt effectus causati á peccato primi parentis, ut á causa per accidens.

Prob. Subtrahens id per quod totum corpus continebatur sub anima, absque omni defectu, est causa mortis et aliorum corporalium defectuum per accidens. Sed per peccatum primi parentis subtractum est ab homine, id quod continebat corpus sub anima absque omni defectu. Ergo peccatum primi parentis est causa per accidens mortis, et aliorum defectuum corporalium.

Maior patet, quia jam dictum est quod removens prohibens est causa per accidens ejus, quod ex hujusmodi remotione sequitur. Unde removens id per quod corpus conservabatur in vita, et absque defectibus, est causa mortis et corporalium defectuum per accidens.

Minor prob., quia per peccatum primi parentis subtracta est originalis justitia, per quam non solum inferiores vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed etiam totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut habitum est prima parte quæst. 97. Unde quemadmodum per subtractionem originalis justitiæ natura remansit vulnerata quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, ut dictum est art. præced. ita etiam est effecta corruptibilis per deordinationem ipsius corporis.

3.ª Conclusio. Mors et alii corporales defectus, ex subtractione originalis justitiæ consequentes, sunt quædam pœnæ peccati originalis.

Probatur. Subtractio originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Ergo defectus ex subtractione justitiæ originalis consequentes habent etiam rationem pœnæ.

Objectio.

Sed posset contra hanc conclusionem objici in hunc modum: quod habet rationem pœnæ est per se intentum. Sed mors et alii corporales defectus non sunt per se intenti. Ergo mors et alii corpo-

rales defectus non habent rationem pœnæ.

Solutio.

Sed dicitur ad minorem, quod licet mors, et alii corporales defectus non sint per se intenti á peccante, sunt tamen ordinati, secundum justitiam Dei punientis, ad pœnam peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod maior est vera de causa per se, non autem de causa per accidens. Æqualitas enim causæ per se causat æqualem effectum: augmentata enim, vel diminuta causa per se augetur, vel diminuitur effectus: sed æqualitas causæ removentis prohibens, non ostendit æqualitatem effectuum; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur: sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remota originali justitia, natura corporis humani relicta est sibi, et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent, quorumdam vero paucioribus, existente originali peccato æquali.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod remota culpa originali, et actuali ab aliquo, removentur etiam ab eo hujusmodi corporales defectus, congruo tamen tempore. Quod remota utraque culpa, removeantur etiam defectus, habetur ex Apostolo dicente Rom. 8. *Vivificabit mortalia corpora vestra, per inhabitantem spiritum ejus in vobis.* Congruum autem tempus est futura vita; oportet enim secundum ordinem divinæ sapientiæ, quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus, conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus passibilitas ejus in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam, conformiter Christo.

Ad 3. Dicitur, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Si consideretur actuale peccatum ex parte substantiæ actus, negatur antecedens: potest enim peccatum actuale ex substantia actus causare aliquem defectum corporalem, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur: si vero consideretur peccatum actuale ex ratione culpæ, negatur consequentia; non enim est eadem ratio de peccato originali et actuali. Nam peccatum originale subtrahit justitiam originalem, quæ data fuit ad cohibendos corporales defectus; et ideo ea subtracta, sequuntur corporales defectus. Peccatum autem actuale subtrahit gratiam quæ est data ad rectificandum animæ actum; et ideo quamvis actuale sit gravius quam originale, tamen quia peccatum actuale, ut sic, non subtrahit justitiam originalem, sed gratiam tantum, ideo non causat corporales defectus ex ratione culpæ.

ARTICULUS VI.

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini.

Pro affirmativa.=Videtur quod mors et alii defectus sint homini naturales.

1. Quod est ejusdem generis cum corruptibilibus, est naturaliter corruptibile. Sed homo est ejusdem generis cum corruptibilibus. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

Maior prob., quia *corruptibile et incorruptibile* differunt genere, ut dicitur 10. Metaph. tex. 26. Unde incorruptibile non potest contineri in genere corruptibilium.

Minor prob., quia homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia.

2. Omne quod est compositum ex contrariis est naturaliter corruptibile. Sed corpus humanum est compositum

ex contrariis. Ergo corpus humanum est naturaliter corruptibile.

Maior prob., quia quod est compositum ex contrariis, habet in se causam corruptionis.

3. Illud cujus vita conservatur per calidum et humidum, est naturaliter corruptibile. Sed hominis vita conservatur per calidum et humidum. Ergo homo naturaliter est corruptibilis, et per consequens mors et alii defectus sunt homini naturales.

Maior prob., quia calidum, per cujus actum explentur operationes vitæ, naturaliter consumit humidum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. 1. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Quæ sunt pœnæ peccati originalis, non sunt homini naturalia. Sed mors et alii corporales defectus sunt pœnæ peccati originalis, ut dictum est articulo præcedenti. Ergo mors et alii corporales defectus non sunt homini naturales.

Maior prob,, quia cum unicuique rei sit conveniens id quod est ei naturale, quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum.

3. Illud cujus finis est perpetuus, et forma naturaliter incorruptibilis, est naturaliter incorruptibile. Sed hominis finis est perpetuus, scilicet ipsa æterna beatitudo, ut in quæstione 5. hujus partis dictum est; et anima est naturaliter incorruptibilis, ut prima parte quæstione 75. art. 5. dictum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Maior prob. Quia materia proportionatur formæ, et quælibet res proportionatur suo fini. Unde materia cujus forma est incorruptibilis, erit et ipsa incorruptibilis, et illud cujus finis est perpetuus, perpetuum et impassibile naturaliter erit.

Determinatio.

Distinctio. De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem: alio modo secundum naturam particularem. Natura particularis est propria virtus activa et conservativa rei. Unde tunc loquimur de re secundum naturam particularem, quando de ea loquimur secundum suam propriam virtutem activam et conservativam. Natura vero universalis est virtus activa, in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus á quibusdam dicitur *natura naturans*.

1.ª Conclusio. Nulla corruptio et defectus alicui rei est naturalis, secundum suam naturam particularem.

Probatur dupliciter. Primo authoritate Aristotelis in II. de cœlo dicentis quod omnis corruptio, et defectus est contra naturam particularem uniuscujusque rei.

Secundo probatur ratione. Virtuti intendenti esse, et conservationem rei cujus est virtus, non potest aliqua corruptio, vel defectus esse naturalis. Sed natura seu virtus particularis rei intendit esse et conservationem ejus cujus est virtus. Ergo rei secundum suam particularem naturam, non potest esse naturalis aliqua corruptio vel defectus, sed potius hæc erunt contra naturam.

2.ª Conclusio. Corruptio et defectus sunt naturales aliquibus rebus, secundum naturam universalem.

Prob. Natura universalis intendit bonum universi. Ergo rebus corruptibilibus, secundum naturam universalem, est naturalis corruptio et defectus.

Consequentia probatur, quia ad conservationem universi exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus.

3.ª Conclusio. Rebus corruptibilibus est naturalis corruptio et defectus, secundum naturam universalem, non secundum inclinationem formæ, sed secundum inclinationem materiæ.

Manifestatur quoad priorem partem. Quia forma est principium essendi et perfectionis, et ideo nulla res, secundum inclinationem propriæ formæ, inclinatur ad corruptionem.

Quoad alteram partem, quia materia attribuitur proportionaliter tali formæ secundum distributionem universalis agentis, qui formis rerum incorruptibilium attribuit materiam non appetentem aliam formam: formis vero curruptibilium rerum attribuit materiam appetentem alias formas, quas cum non possit simul omnes habere, inclinatur ad privationem formæ, quam habet ex hoc quod aliam appetit.

4.ª Conclusio. Mors et alii defectus non sunt homini naturales, ex parte suæ formæ.

Manifestatur. Nam etsi omnis forma tendat ad perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis, potest esse qui perpetuitatem sui esse, præter animam rationalem, eo quod ipsa non sit subjecta omnino materiæ, sicut aliæ formæ: quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut prima parte q. 75. art. 1. ad 4. dictum est.

In forma. Ei cuius forma assequitur perpetuitatem, non est naturalis mors, et alii defectus ex parte formæ. Sed hominis forma quæ est anima rationalis, assequitur perpetuitatem, cum non sit totaliter subjecta materiæ, utpote quæ habet propriam operationem. Ergo mors et alii defectus non sunt homini naturales ex parte formæ, immo ei ex hac parte naturalior est incorruptio, quam aliis rebus corruptibilibus.

5.ª Conclusio. Mors et alii defectus sunt homini naturales ex inclinatione materiæ.

Probatur quod est compositum ex contrariis, ei est naturale, ex parte materiæ, ut sit mortale et defectibile. Sed hominis corpus est compositum ex contrariis. Ergo homini est naturalis mors et alii defectus, ex parte materiæ sibi relictæ.

Ad argumenta: pro affirmativa.

Ad 1. Dicitur quod concludit hominem esse naturaliter corruptibilem ex parte materiæ. Unde ad formam dicitur ad maiorem, quod id quod est in eodem genere cum corruptibilibus, debet esse corruptibile, saltem secundum materiam.

Ad 2. Eodem modo dicitur, probat enim quod homo ex parte materiæ corporalis, scilicet corporis quod ex contrariis componitur, sit corruptibilis naturaliter quod conceditur.

Ad 3. Etiam eodem modo dicitur, probat enim hominem esse ex parte materiæ corruptibilem.

Ad argumenta: pro negativa.

Pro resolutione argumentorum, quæ pro parte negativa fuerunt inducta, est præmittendum quod forma hominis, quæ est anima rationalis, proportionata est suo fini: sicut enim finis rationalis animæ est perpetua beatitudo, ita ipsa anima incorruptibilitatem habet. Sed corpus humanum quod est corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatur suæ formæ et quodammodo non. In aliqua enim materia duplex conditio attendi potest. Una est quam agens eligit: alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ. Sicut in ferro quod est materia gladii, duplex conditio considerari potest. Prima est quod sit materia dura et ductilis, ut sit apta incisioni. Altera est quod contrahit rubiginem. Secundum primam conditionem, ferrum est materia proportionata gladii formæ et hæc eligitur

ab agente. Secundum aliam conditionem non est proportionata formæ gladii, nec est talis conditio electa ab artifice, sed potius artifex eam repudiaret, si posset. In corpore igitur humano hæc duplex conditio consideratur; prima est ut corpus humanum sit temperatæ complexionis, ut sic possit esse convenientissimum organum tactus, et aliarum virium sensitivarum et motivarum: et hæc conditio est electa, et intenta ab agente naturali in materia animæ rationalis, et secundum hanc conditionem corpus est proportionatum animæ rationali. Altera conditio corporis humani est quod sit corruptibile et mortale, secundum quam conditionem non est proportionatum rationali animæ: unde talis conditio non est electa ab agente, sed consequitur materiam, et si natura posset, eam repudiaret.

His præmissis dicitur ad singula argumenta.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod quicquid est homini naturale ex parte animæ, et quicquid est homini naturale ex parte corporis, secundum quod animæ proportionatur, Deus in homine fecit non autem Deus fecit in homine id, quod consequitur ex conditione materiæ secundum se consideratæ: et quia mors sequitur conditionem materiæ secundum se consideratæ, ideo talis conditio, scilicet esse mortale, non est electa á Deo, nec facta; immo potius repudiata, supplendo hujusmodi defectum per donum justitiæ originalis.

Ad 2. Dicitur, quod quæ sunt homini naturalia ex parte formæ, et etiam ex parte corporalis materiæ, secundum quod animæ rationali proportionatur, non sunt pœnæ originalis peccati; tamen quæ consequuntur conditiones corporalis materiæ, secundum se consideratæ, possunt ex ordine divinæ justitiæ ad pœnam peccati originalis ordinari: et quia mors, et alii corporales defectus, in quos homo poterat non incidere, sequuntur conditionem corporalis materiæ secundum se consideratæ, potuerunt á Deo in pœnam originalis peccati ordinari, sicut de facto ordinata fuerunt.

Ad 3. Negatur minor universaliter. Vera est enim, quando non solum forma proportionatur fini, sed quando materia, secundum omnes conditiones, proportionatur formæ. Si autem aliquæ conditiones materiæ non sint proportionatæ formæ, secus est. Et quia corpus humanum non proportionatur suæ formæ secundum omnes conditiones, sicut anima rationalis suo fini; propterea stat, quod anima sit incorruptibilis, et finis hominis perpetuus, et tamen secundum suam naturam homo sit mortalis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 85.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Concilio insinuatum: quod bonum naturæ, idest inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. A scripturis quidem, ut *in arg. cont.* Item á Psal. 6. " Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. » Loquitur enim de diminutione inclinationis in bonum facta per peccatum; quam vocat infirmitatem. Et merito. Nam ante peccatum canebat Psal. 24. " Oculi mei semper ad Dominum: » post peccatum vero lamentatur Psal. 37. " Lumen oculorum meorum non est mecum; » idest, ut exponitur Isa. 38. " Attenuati sunt oculi mei suspicientes in excelsum. A Concilio autem Tridentino sess. 6. cap. 1. " Adeo erant servi peccati, ut non inde surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum.» Ex quibus prudens lector facile cognoscit ostendi intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum; quod totum bonum naturæ, idest, inclinatio ad virtutem, non potest auferri totaliter per peccatum. A B. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero, et sane á fortiori, per hoc, quod dicitur Isa. 66. " Vermis eorum non morietur. » Ibi enim loquitur de damnatis, juxta illud Mar. 9. " Quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis, ubi vermis eorum non moritur, » et ly *vermis* est remorsus conscientiæ procedens ab inclusione ad virtutem. His itaque verbis ostenditur, quod in damnatis erit perpetuo remorsus conscientiæ; et consequenter, quod in eis perpetuo manebit inclinatio ad virtutem. Quod si bonum hoc naturæ non totaliter tollitur in eis per peccata quantumcumque magna, multo utique magis ab aliis quibuscumque peccatoribus non aufertur totaliter, secundum scripturam hanc. De tali verme vide Addit. qu. 97. ar. et qu. 98. art. 2. 5. cum Elucid. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Beda insinuatum: quod ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia sunt vulnera ex peccato consequentia. A Beda quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod in Adamo peccante omnia hæc quatuor vulnera fuisse consecuta innuitur *Gen.* 3. et consequenter hæc in posteris suis futura esse proportionaliter, prænunciatur. Ignorantia quidem ex peccato illi proveniens tangitur ibi ; *abscondit se Adam á facie Domini*. Nonne magna hebetudo rationis ostenditur: quando quis putat, se abscondere á Deo; cui non esse omnia, et singula apertissime semper, et ubique præsentia, impossibile est? Malitia vero ibi, " mulier, quam dedisti mihi, dedit mihi, de ligno, et comedi. » Malitiæ enim tribuitur: velle seipsum excusare de culpa propria, eamque in alium rejicere. Vide veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 3. concl. 12. 13. Infirmitas autem ibi: " vocem tuam Domine audivi, et timui, et abscondi me. » Infirmitatis enim est: nolle præ timore verecundiæ detegere in confessione nuditatem propriam, idest, miseriam suam, qua quis et omni bono nudatus est, et omni ignominia vestitus (Nuditas quippe talis, vestimentum tale est) tantoque majoris infirmitatis hoc est, quanto benignius, atque suavius quis ad talem confessionem, cum spe veniæ invitatur. Tale quid contigisse in primo parente nostro, clarum est ex dictis; et ex suavissima Dei invitatione ad confessionem cum spe veniæ ipsis adjuncta, quæ invitatio designatur per ly *Adam, ubi es*? Vide veritates aureas, ibid. concl. 9. 10. 11. 12. Concupiscentia denique tangitur ibi: " Aperti sunt oculi amborum » (scilicet ad se invicem concupiscendum) " cumque cognovissent se esse nudos, » etc. Vide veritates aureas, ibidem concl. 9. Insinuatur etiam idipsum in appendicis principio dictum, quoad alia peccata præter originale 2 Petr. 5. " quæ indocti, et instabiles depravant, sicut et cæteras scripturas. » Et Philipens 3. " Quorum Deus venter est. » Reliqua enim peccata, ab originali, puta hæresim consequi, ostendunt scripturæ, et ignorantiæ vulnus per ly *indocti*, et infirmitatis per ly *instabiles*, et malitiæ per ly *depravant* (sicut et ipsi depravati sunt) et concupiscentiæ per ly *quorum Deus venter est*. Nam secundum Beatum Hieronymum, ex vicinitate membrorum venter plenus facile despumat in libidinem. Cæterum prædicta quatuor vulnera de hæreticis intelligas antonomastice, sicut et ipsi antonomastice peccatores sunt, de aliis autem proportionaliter, scilicet secundum quod sunt peccatores : ut vulnera vulneratis, vulnerumque causis correspondeant. Porro, quia in titulo articuli appositum est ly *convenienter*, quod subintelligitur et in conclusionibus, et probationibus, et in scripturis (sicut semper in omnibus similibus titulis ad reliqua ibi progrediendum est) vide tu de convenientia scripturarum, quæst. 68. art. 4. appen. et 2. 2. quæst. 122. art. 2. appen. et quæst. 140. art. 1. appen. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum; quod privatio speciei, modi, et ordinis est effectus. peccati. Ut Psal. 6 *Miserere mei*, etc secundum quod cum discursu ponitur *in arg.*

cont. Item per hoc, quod de peccatoribus dicitur Lev. 6. *Ambulaverunt ex adverso mihi.* Et de Deo dicitur Sap. 11. *Omnia in mensura, in pondere, et numero disposuisti.* Peccatores enim non nisi ratione peccati dicuntur ambulare ex adverso Dei: et hoc utique, quia peccatum est contrarium Deo, q. 71. a. 6. et consequenter facit effectus contrarios effectibus Dei. Cum ergo effectus Dei sit disponere omnia in numero, pondere, et mensura; consequens est, quod effectus peccati, cum sit ex adverso Dei, sit privatio numeri, ponderis, et mensuræ; quod est, quantum est in se, destruere opus Dei. Numerus autem, pondus, et mensura redeunt in idem cum specie, modo, et ordine, 1. q. 5. a. 5. item q. 45. a. 7. Scriptura igitur per prædicta Levit. 26. et Sap. 11. simul juncta, tamquam scholastice in proposito loquens dixit: Privatio speciei, modi, et ordinis est effectus peccati. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem, tamquam in radice, interimas hæresim *Pelagii* dicentis; quod Adam non ex culpæ demerito, sed conditione naturæ mortuus est, vel, quod in idem redit, quod Adam, etiamsi non peccasset, nihilominus mortuus fuisset. Articulus enim præsens per hoc, quod mortem ponit effectum peccati; aperit radicem, unde venerit mors: ideoque Adam ex demerito peccati sic mortuum esse demonstrat, quod si non peccasset, mortuus utique non fuisset. Alioquin effectus sine causa, idest, sbsque hoc, quod causa ipsius fuisset, daretur in rerum natura; quod non est intelligibile. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *á Roman.* 5. ut *in arg. cont.* Ex ipsa enim plana litera dat intelligere Apostolus, quod peccatum fuit causa mortis: et consequenter, quod, peccato non dato, non secutus fuisset iste effectus, scilicet mors corporalis. Item merito damnari á Concilio *Milevitano*, c. 1. " Quicumque dicit: Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore: hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ; Anathema sit. » Ex ipso igitur sic interpretare dictum Sapien. 1. *Deus mortem non fecit*, idest proximam causam mortis, idest peccatum. Item merito damnari á primæ partis articulorum numero 484. cum Elucidation. Item á secunda secundæ, articulorum numero 796. cum Elucidation. Item á veritatibus aureis super totam legem veterem: Gen. 2. concl. 11. et cap. 3. concl. 20. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum á scripturis, et Concilio quod mors, per hanc intellige et alios suos comites, scilicet, corporales defectus, est, et non est naturalis homini. A Concilio quidem *Milevitano*, *cap.* 1. secundum quod citatur *in art.* 5. *appen.* Ibi enim dicit, hominem mortalem factum, non tamen ita, ut actu moreretur, si non peccasset. Ex quibus patet, ipsum in sensu dicere: quod mors est homini naturalis, alioquin non esset factus mortalis, et mors non est homini naturalis, alioquin non potuisset sua voluntate, scilicet non peccando, vitare mortem. A scripturis vero insinuatur: quod non sit homini naturalis: ut Sapien. 2. " Deus creavit hominem inexterminabilem. » Quod autem sit ut Sapien. 7. " Ego quidem sum homo mortalis, similis omnibus. » Nam illud, quod omnibus commune est, videtur esse naturale. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEXTA,

DE MACULA PECCATI IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum macula animæ sit effectus peccati.

Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima.

1. Natura superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris, sicut *radius non inquinatur ex contactu corporum fœtidorum*, ut Aug. dicit lib. contra quinque hæreses cap. 5. Sed anima humana est multo superioris naturæ, quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex his maculam non contrahit peccando.

2. Ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas, in qua principaliter est peccatum, ex peccato maculatur.

Conseq. prob., quia voluntas est in ratione, unde sicut ratio non maculatur ex consideratione aliquarum rerum, nec voluntas poterit ex aliquo peccato maculari.

3. Si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positivi, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio, vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, et habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo, qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.

Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis, et privationis gratiæ. Ergo sequerotur, quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 17. dicitur Salomoni: *dedisti maculam in gloria tua.* Et Ephes. 5. *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Determinatio.

Conclusio. Peccatum causat maculam in anima.

Prob. Illud, per quod anima amittit suum nitorem, causat maculam in ipsa anima. Sed per peccatum anima amittit suum nitorem. Ergo peccatum causat maculam in anima.

Maior probatur. Nam macula dicitur proprie in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum suum perdit nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, aurum, vel argentum perdunt suum nitorem ex contactu luti. Et ad hujus similitudinem, dicitur macula in spiritualibus. Unde illud per quod anima amittit suum nitorem, erit causa maculæ in ipsa anima metaphorice, sicut lutum est causa maculæ in nitida veste proprie.

Minor probatur, præmittendo quod anima hominis duplicem habet nitorem. Unum quidem, ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus. Alium vero, ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, et decenter agendum; est autem quasi quidam animæ tactus, quando adhæret aliquibus rebus per amorem. Tunc probatur minor.

Anima peccando, adhæret per amorem aliquibus rebus, contra lumen rationis et divinæ legis. Ergo anima per peccatum amittit suum nitorem, et ipsum detrimentum nitoris, ex tali contactu proveniens, macula animæ metaphorice vocatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod naturam superiorem inquinari ex contactu naturæ inferioris, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod ipsa natura inferior aliquid agat in ipsam rem superiorem. Alio modo ex hoc, quod ipsa natura

superior inordinate adhæret rei inferiori. Tunc ad maiorem dicitur, quod natura superior non inquinatur ex contactu inferioris primo modo, sed secundo modo. Anima igitur non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi ipsæ agant in animam; sed magis é converso, anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis, et divinæ legis, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis voluntas sit in ratione, tamen non est eadem ratio de intellectu, et voluntate. Actio enim intellectus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ, animam conglutinat, et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt.*

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat solam privationem, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum, et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt, et est simile de umbra, quæ est privatio luminis, ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum, diversificantur umbræ.

ARTICULUS II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Pro negativa.=Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati.

1. Quod manet in anima post actum est dispositio, vel habitus. Sed macula non est dispositio, nec habitus, ut dictum est art. præced. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Transeunte corpore, non manet umbra. Ergo transeunte actu peccati, non manet macula.

Conseq. prob., quia hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut dictum est art. præced. ad 3.

3. Remota causa non remanet effectus. Sed macula peccati causatur ab actu. Ergo macula peccati non remanet post actum peccati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Josue 22. dicitur: *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

Determinatio.

Conclusio. Macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati.

Prob. Tamdiu macula manet in anima quamdiu homo manet extra lumen rationis, vel divinæ legis. Sed post actum peccati homo manet extra lumen rationis, vel divinæ legis. Ergo cessante actu peccati, in anima remanet macula.

Maior prob., quia sicut dictum est art. præced. macula importat quemdam defectum nitoris, propter recessum á lumine rationis vel legis divinæ, et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati, et tunc cessat macula peccati, quando homo redit ad lumen rationis, vel divinæ legis, quod fit per gratiam.

Minor probatur. Nam licet actus peccati, quo homo á lumine rationis, vel divinæ legis recedit, cesset, non tamen homo statim redit ad id quod fecerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis, contrarius primo motui: sicut si aliquis fiat distans ab aliquo per aliquem motum, non statim fit ei propinquus, cessante motu, sed oportet quod appropinquet rediens ad ipsum per motum contrarium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod per

actum potest aliquid remanere in anima dupliciter. Uno modo positive; alio modo privative. Nihil remanet in anima positive nisi dispositio vel habitus: tamen privative remanet aliquid quod non est habitus, nec dispositio, sed privatio. Unde per actum peccati remanet in anima privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad 2. Negatur consecuentia. Non enim est omnimode similis ratio de umbra, et de macula peccati. Transeunte enim corpore causante umbram remanet corpus illuminabile in eadem dispositione ad corpus luminosum, et ideo remoto corpore umbroso statim cessat umbra, sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum, sed elongata ab ipso, et ideo non est par ratio.

Ad 3. Dicitur quod maior non est universaliter vera, sed solum verificatur in causis, quæ sunt causa effectuum in fieri et in conservari, non autem in his quæ sunt causæ in fieri tantum, et non in facto esse. Quia enim corpus luminosum est causa illuminationis corporis diaphani in fieri et in conservari; ideo cessante illuminatione cessat lumen. Quia vero domificator est causa domus tantum in fieri; ideo cessante actu ædificatoris, cessat ædificatio, non autem cessat domus. Actus autem peccati est causa maculæ in fieri, sed non in conservari; et ideo cessante actu peccati, remanet macula quæ non tollitur nisi per contrarium motum ad lumen, ut dictum est.

Vel aliter dicitur ad maiorem quod non est vera, quando aliquid causat distantiam alicujus ab alio. Et quia actus peccati causat distantiam animæ á Deo, quam distantiam sequitur macula, sicut motus localis causat distantiam, ideo sicut cessante motu locali remanet distantia, ita cessante actu peccati remanet macula, nec tollitur nisi per contrarium motum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 86.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod peccatum causat maculam in anima. A scripturis quidem, secundum quod adducuntur *in arg. cont.* Item Tren. 4. " Denigrata est super carbones facies eorum. » Nam secundum contextum dicentem, " major effecta est iniquitas filiæ populi mei peccato Sodomorum, » litera illa adducta loquitur principaliter de peccatis eorum, de hisque principaliter intelligitur. Dicit ergo: *Facies eorum*, idest anima eorum *denigrata est super carbones*, idest valde maculata est: et hoc *propter iniquitatem magnam*, de qua prædixerat, *major facta est iniquitas*, etc. Ab Ecclesia vero idipsum innuitur in collecta quadam Missæ mortuorum, his verbis: " Deus qui singulari corporis tui hostia totius mundi solvisti delicta, hac oblatione placatus maculas scelerum nostrorum absterge, » etc. *Maculas*, inquit, *scelerum*, id est á sceleribus factas. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas, et quidem á fortiori, hæresim *Lutheri* dicentis: quod de cætero non facere est summa pœnitentia. Hic enim patet, quod non facere de cætero idest cessare ab actu peccandi, non tantum non est summa pœnitentia, sed nec est pœnitentia; cum adhuc cessante actu peccati possit non transire macula prioris peccati. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á Josue 22. *An parum est*, etc. ut[*in arg. cont.* Item á *Leone X.* in bulla contra errores *Lutheri*. Item á Concil. *Trid.* sess. 14. c. 4. «Contritionis motus in homine post baptismum lapso, ita præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, et voto præstandi reliqua conjunc-

tus sit, quæ ad rite suscipiendum pœnitentiæ sacramentum requiruntur. Declarat igitur sancta Synodus, hanc contritionem non solum cessationem á peccato, et novæ vitæ propositum, et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.» Et tamen contritio, de qua sic loquitur, non est summa, quia non tota pœnitentia, sed est solum ex tribus una pars pœnitentiæ: ut patet ibidem cap. 3. et can. 4. Ex qua Concilii sententia non tantum abundanter damnatur pro hæresi illud, scilicet, quod de cætero non facere, est summa pœnitentia; sed etiam illud aliud ejusdem *Lutheri*, scilicet quod optima pœnitentia sit nova vita. Contra quod ultimum ibi c. 8. etiam dicit: "Novatores optimam pœnitentiam, novam vitam esse docent: ut omnem satisfactionis vim, et usum tollant.» Quod si nova vita, absque odio veteris, et satisfactione, non est, secundum Concilium, optima pœnitentia: multo magis utique de cætero tantum non facere, idest cessare ab actu peccandi, non erit, secundum idem, summa pœnitentia. Et si post novam vitam etiam inchoatam, absque odio veteris, ac satisfactione, manet adhuc macula prioris peccati; quia talis nova vita non est vera tota pœnitentia ad deletionem peccati necessario requisita: ut eadem sess. cap. 1. 2. 3. docetur, multo utique magis sequitur, quod post solam cessationem ab actu peccati manet in anima macula peccati prioris. Item damnatur á D. Aug. lib. de poenit. "Non sufficit, mores in melius commutare, et á præteritis malis recedere: nisi etiam de his, quæ facta sunt, satisfiat Domino, per poenitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium cooperantibus eleemosynis, et jejuniis.» et recitantur in de poen. dist. pr. cap. non sufficit. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEPTIMA,

DE REATU PÆNÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primo de ipso reatu.

Secundo de mortali, et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

Secundo, utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati.

Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum æternæ pœnæ.

Quarto, utrum faciat reum pœnæ infinitæ secundum quantitatem.

Quinto, an omne peccatum faciat reum æternæ et infinitæ pœnæ.

Sexto, utrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum.

Septimo, utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato.

Octavo, atrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

Pro negativa.=Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati.

1. Quod per accidens se habet ad peccatum, non est effectus ejus. Sed reatus pœnæ se habet ad peccatum per accidens. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

Maior probatur, quia quod per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus; proprius enim effectus se habet per se ad suam causam.

Minor probatur. Quia reatus pœnæ est præter intentionem peccantis.

2. Quod est bonum, non est effectus peccati. Sed pœna est bona. Ergo pœna non est effectus peccati.

Maior prob., quia bonum non est effectus mali.

Minor prob., quia pœna est justa et á Deo.

Tertio: Pœna non causat reatum alterius pœnæ. Sed peccatum est pœna. Ergo peccatum non causat reatum alterius pœnæ.

Maior prob., quia sic iretur in infinitum.

Minor prob., quia Aug. dicit lib. 1. Confess. cap. 12. quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod inducit tribulationem et angustiam est causa pœnæ. Sed peccatum inducit tribulationem et angustiam. Ergo peccatum est causa pœnæ.

Maior prob., quia pœna nomine tribulationis, et angustiæ designatur.

Minor prob., quia Apost Rom. 2. dicit: *tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum*, idest peccantis: operari enim malum est peccare.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Peccatum est causa reatus pœnæ.

Prob. Illud, per quod homo pervertit aliquem ordinem, est causa reatus pœnæ. Sed per peccatum homo semper pervertit aliquem ordinem. Ergo peccatum est causa reatus pœnæ.

Maior manifestatur. Nam ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur hoc, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente, propter quod *aqua calefacta magis congelatur*, ut dicitur 2. Meteor. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Unde qui contra aliquem ordinem insurgit, eum pervertendo, consequens est ut á principe illius ordinis, et ab ipso ordine deprimatur, et hæc depressio est pœna, quam incurrit.

Minor prob., quia peccatum est actus inordinatus, et ideo quicumque peccat, agit contra aliquem ordinem.

2.ª Conclusio. Peccatum causat triplicem pœnam, scilicet quæ est á seipso qui peccat, quæ est ab alio homine et quæ est á Deo.

Prob. Quot sunt ordines qui per peccatum pervertuntur, tot sunt pœnæ quæ á peccato causantur. Sed tres sunt ordines qui per peccatum pervertuntur, et contra quos peccans operatur. Ergo tres sunt pœnæ quas peccator incurrit á peccato provenientes.

Maior prob., quia jam dictum est in probatione primæ conclusionis, quod qui pervertit aliquem ordinem, deprimitur ab ipso ordine, et á principe illius ordinis, quæ depressio est pœna pervertentis ordinem. Unde si quis plures pervertit ordines, plures pœnas incurrit: et quot ordines pervertit, tot pati debet depressiones.

Minor probatur. Homo enim subditur triplici ordini. Primo subditur ordini rationis. Secundo subditur ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu æconomice. Tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit contra rationem, contra legem humanam, et contra legem divinam; et per hoc triplicem pœnam incurrit, scilicet eam quæ est á seipso, qui peccat, quæ est conscientiæ remorsus, aliam quæ est ab homine; et tertiam, quæ est á Deo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Pœna enim non per accidens, sed per se consequitur peccatum, inquantum peccatum malum est ratione suæ inordinationis. Ad probationem dicitur quod aliud est pœnam esse præter intentionem peccantis et aliud per accidens se habere ad peccatum. Pœna enim, quia non est de intentione peccantis, est per accidens respectu peccantis, utpote quæ non est á peccante intenta; tamen cum hoc stat ut per se consequatur actum peccati, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod aliud est loqui de pœna, aliud de reatu pœnæ. Pœna enim potest esse bona et justa inflicta á Deo, vel ab homine: est enim pœna qua aliquis pro delicto commisso punitur. Reatus autem pœnæ est fieri dignum pœna propter peccatum, et hoc est malum. Unde dicebat Dion. 4. cap. de div. nom. quod *puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*: quasi dicat pœna non est malum, sed reatus pœnæ et ideo pœna non est effectus peccati, nisi dispositive et indirecte. Reatus vero pœnæ directe ponitur effectus peccati. Unde ad formam argumenti negatur maior. Ad prob. dicitur, quod malum non est causa boni directe; sed indirecte potest malum esse causa boni. Tunc ad minorem dicitur, quod si nomine pœnæ intelligatur id quo aliquis pro peccato punitur, verum est quod pœna est bona, et sic peccatum non est causa pœnæ nisi indirecte. Si vero nomine pœnæ intelligatur reatus, negatur quod sit bona: et ad probationem dicitur quod reatus non est á Deo, sed ab inordinata voluntate, sed ipsa pœna effectiva est á Deo propter quod est bona.

Ad 3. Negatur minor. Peccatum enim, ut sic, non est pœna, sed causa reatus directe, pœnæ vero indirecte. Ad probationem dicitur, quod dictum Augustini est intelligendum, non identice, sed causaliter; et sensus est, non quod inordinatus animus sit ipsa pœna, sed quod est causa pœnæ sui ipsius; ex hoc enim quod aliquis inordinate agit contra ordinem rationis, causat sibi ipsi pœnam, sicut ex hoc quod aliquis pervertit ordinem legis humanæ, vel divinæ incurrit reatum pœnæ, quæ est ab homine, vel á Deo.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse pœna peccati.

Pro negativa. = Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati.

1. Per illud quod est pœna peccati, reducitur homo ad bonum virtutis. Sed per peccatum non reducitur homo ad bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

Maior probatur, quia pœnæ inductæ sunt, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut dicitur 10. Ethic. c. ult.

2. Pœnæ justæ sunt á Deo, ut patet per August. lib. 83. Qq. quæst. 82. Sed peccatum non est á Deo et est injustum. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

3. Quod est á voluntate, non habet rationem pœnæ. Sed peccatum est á voluntate, ut ex dictis quæst. 74. art. 1. et 2. patet. Ergo peccatum non habet rationem pœnæ alterius peccati.

Maior prob., quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius Homilia undecima super Ezech. et libro vigesimo-quinto Mor. cap. 13. dicit, quod *quædam peccata sunt pœna peccati.*

Determinatio.

Distinctio. De peccato dupliciter loqui possumus, scilicet per se et per accidens.

1.ª Conclusio Peccatum per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati.

Prob. Illud de cujus ratione est egredi á voluntate non potest per se et formaliter esse pœna. Sed peccatum per se consideratur, ut egreditur á voluntate. Ergo peccatum per se non potest habere rationem pœnæ.

Maior prob., quia de ratione pœnæ est, quod sit contra voluntatem, ut dictum est 1. p. q. 48. art. 5.

Minor prob., quia sic consideratum habet rationem culpæ.

2.ª Conclusio. Peccatum per accidens potest esse pœna peccati.

Manifestatur. Tripliciter enim peccatum potest esse pœna peccati, si per accidens ipsum peccatum consideretur:

primo quidem ex parte causæ; secundo ex parte substantiæ actus; tertio ex parte effectus. Probantur singula.

Et primo, quod unum peccatum sit pœna alterius peccati, ex parte causæ, probatur. Illud, quod consequitur ad pœnam præcedentis peccati, est pœna alterius peccati, per accidens ex parte causæ. Sed unum peccatum sequitur ad pœnam alterius peccati. Ergo unum peccatum, per accidens, potest esse pœna alterius peccati.

Maior prob., quia esse pœnam peccati ex parte causæ est quodammodo causari ex pœna præcedentis peccati.

Minor probatur, quia pœna prioris peccati est subtractio gratiæ, cujus auxilium impediebat ea, quæ ad peccatum inclinabant, ut sunt passiones, et diaboli tentationes, quæ per gratiæ auxilium reprimebantur: dum igitur quis peccat, statim punitur per subtractionem auxilii divini, ex qua parte sequitur quod prolabatur in alia peccata, quæ quia ex pœna prioris peccati sequuntur, hac ratione pœnæ dici possunt prioris peccati.

Secundum, scilicet quod unum peccatum sit pœna alterius ratione substantiæ actus probatur. Peccatum secundum substantiam actus afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira, et invidia, quæ affligunt animum invidentis et irati, sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. 5. *Lassati sumus in via iniquitatis.*

Tertium, quod peccatum sit poena peccati ex parte effectus probatur, quia ad peccatum sequitur pœna, ut sunt deordinatio actuum animæ, amissio gratiæ, et hujusmodi.

Sed his duobus ultimis modis, peccatum non solum est poena alterius peccati, sed etiam sui ipsius. Unde ira quia secundum substantiam actus est afflictiva, est pœna præcedentis peccati, et sui ipsius.

Peccatum igitur est pœna peccati per accidens, vel quia sequitur ad pœnam alterius peccati, vel quia secundum suam substantiam est afflictivum, et sic potest esse poena sui et alterius peccati: vel quia ex peccato sequitur aliqua poena, quam quis patitur, tum propter ipsum peccatum, ex quo talis poena sequitur, tum propter aliquod præcedens peccatum. Sicut peccatum, quod commisit ille servus nequam in conservum suum, fuit poena peccati quod commisit in conservum, et peccati quod commiserat in Dominum: quatenus propter secundum peccatum traditus fuit tortoribus, quousque redderet debitum; et ratione hujus poenæ, secundum peccatum fuit poena prioris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod etiam hoc, quod aliqui puniuntur á Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum cautiores et humiliores resurgunt. Semper autem ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis formidant peccare et hoc in primo modo, quo peccatum est peccati poena. In duobus enim aliis modis manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines á peccato.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod peccatum secundum se consideratum non est á Deo et est injustum, tamen secundum quod est poena peccati, juste ordinatur á Deo ad poenam alterius peccati.

Ad 3. Dicitur etiam ad minorem, quod peccatum, ut peccatum, est á voluntate, tamen ut est poena peccati contrariatur voluntati.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Pro negativa.=Videtur quod nullum peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

1. Culpa temporalis non inducit reatum æternæ pœnæ. Sed peccatum est culpa temporalis. Ergo peccatum non inducit reatum æternæ poenæ.

Maior probatur, quia pœna justa adæquatur culpæ: justitia enim est æqualitas. Unde dicitur Isaiæ 27. *In mensura contra mensuram, cum objecta fuerit, judicabit eam.*

2. Nulla medicina est infinita. Sed pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur 2. Ethic. cap. 3. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

Maior probatur. Quod ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Phil. dicit 1. Polit. c. 60. Sed medicina ordinatur ad finem. Ergo medicina non potest esse infinita.

3. *Deus non delectatur in perditione impiorum*, ut dicitur Sap. 1. Ergo Deus non puniet homines pœna sempiterna.

Consequentia prob., quia nullus sapiens facit aliquid, nisi propter se in ipso, quod facit, delectetur.

4. Nihil quod est per accidens, potest esse infinitum. Sed pœna est per accidens. Ergo pœna non potest in infinitum durare.

Minor prob., quia pœna non est secundum naturam ejus qui punitur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Matth. 25. dicitur. *Ibunt hi in supplicium æternum.* Et Marci 3. dicitur. Qui *autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.* Ergo aliquod peccatum inducit reatum æternæ pœnæ.

Determinatio.

Conclusio. Quæcumque peccata avertunt á Deo, charitatem auferentia, et quantum est de se inducunt reatum æternæ pœnæ.

Probatur. Peccatum pervertens irreparabiliter ordinem quo voluntas hominis subditur Deo, inducit reatum æternæ pœnæ. Sed peccata quæ auferunt charitatem, pervertunt irreparabiliter ordinem, quo voluntas hominis Deo subditur. Ergo peccata, quæ auferunt charitatem, quantum est ex se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Maior prob., quia peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem, et quia manente causa, necesse est ut maneat effectus, si perversitas ordinis sit irreparabilis, semper manebit reatus pœnæ.

Minor manifestatur. Aliquis enim ordo dupliciter potest perverti. Quandoque quidem reparabiliter. Quandoque autem irreparabiliter. Tunc pervertitur ordo irreparabiliter, quando corrumpitur principium ordinis. Tunc vero perversio est reparabilis, quando manet principium ordinis. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina: si vero salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari potest per naturam, vel per artem. Et quia principium ordinis, quo hominis voluntas in Deum ordinatur, est ultimus finis, cui homo adhæret per charitatem, ideo peccata, quæ charitatem auferunt, pervertunt hunc ordinem irreparabiliter, quantum sit ex se, et per consequens reatum æternum inducunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod pœnam proportionari culpæ, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum acerbitatem; et hoc modo pœna justa semper debet culpæ proportionari. Alio modo secundum durationem: et hoc modo in nullo judicio, nec divino, nec humano, requiritur ut pœna culpæ proportionetur, ut August. dicit lib. 21. de Civit. Dei capitulo 11.

Non enim quia homicidium, vel adulterium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carceri, vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur á societate viventium, et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus.

Dicitur secundo ad minorem quod peccatum inducens reatum æternæ pœnæ etsi sit temporale, quoad continuationem actus, tamen secundum voluntatem seu intentionem peccantis est æternum: ex hoc enim ipso, quod peccator in peccatum finem constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde Gregor. 4. Dialog. capitulo 4. dicit quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.* Justum est igitur, quod *qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur*, ut idem Gregor. dicit quarto Dialogo, c. 44.

Ad 2. Dicitur quod pœna potest esse medicinalis, vel ei cui infertur, vel aliis. Tunc ad maiorem dicitur quod pœna medicinalis ei cui infertur, non est perpetua, sed temporalis. Pœna vero, quæ est medicinalis solum aliis, potest esse perpetua. Pœna enim quæ secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed aliis: sicut cùm latro suspenditur, hoc non fit, ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Proverb. 19. *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur æternæ pœnæ reproborum á Deo inflictæ, sunt medicinales his, qui consideratione pœnarum, abstinent á peccatis, secundum illud Psalmus 59. *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant á facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad 3. Dicitur ad antecedens quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, hæc requirentis.

Ad 4. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod etsi pœna per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis, et ad Dei justitiam, et ideo durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV.

Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

1. Redigi in nihilum, est poena infinita secundum quantitatem. Sed peccator propter peccatum meretur redigi in nihilum. Ergo peccato debetur poena infinita secundum quantitatem.

Maior probatur, quia redigi in nihilum; est solum á virtute infinita, sicut etiam ex nihilo aliquid facere.

Minor probatur, quia Hieremiæ 10. dicitur: *corripe me Domine verumtamen in judicio, et non in furore tuo ne forte ad nihilum redigas me*, per quæ verba significatur vindicta debita peccatori, ex divina justitia; quasi dicat, quamvis peccator méreatur redigi in nihilum, tamen noli ei infligere talem poenam, sed mitiorem, et hoc est in judicio, et non in furore.

2. Peccato infinito debetur poena infinita. Sed peccatum est infinitum. Ergo peccato debetur poena infinita.

Maior prob., quia quantitati culpæ respondet quantitas poenæ, juxta illud Deuteron 25. *Pro mensura peccati, erit et plagarum modus.*

Minor prob. Peccatum quod committitur contra eum, qui est infinitæ magnitudinis, est infinitum. Sed Deus est infinitæ magnitudinis. Ergo peccatum contra Deum est infinitum.

Maior hujus probatur, quia tanto majus est peccatum, quanto maior est persona, contra quam peccatur.

3. Peccato debetur poena infinita se-

cundum durationem. Ergo debetur etiam ei poena infinita secundum quantitatem.

Consequentia probatur. Quia cum aliquid dicatur dupliciter infinitum, scilicet quantitate et duratione, sive intensive et extensive, eadem ratio videtur de utraque infinitate.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Si peccato deberetur poena infinita secundum quantitatem, idest intensive, sequeretur quod omnium peccatorum mortalium poenæ essent æquales, quod est manifeste falsum.

Conseq. prob., quia infinitum non est infinito majus. Unde cum omnium mortalium peccatorum poenæ sint infinitæ secundum durationem, si essent etiam infinitæ secundum intensionem essent omnino æquales.

Determinatio.

Distinctio. In pecato duo sunt. Unum est aversio ab incommutabili bono. Alterum est conversio ad commutabile bonum. Peccato ex parte aversionis debetur poena damni, ex parte conversionis debetur ei poena sensus.

1.ª Conclusio. Peccato ex parte aversionis debetur poena infinita.

Prob. Peccato ex ea parte qua est infinitum debetur poena infinita. Sed ex parte aversionis peccatum est infinitum. Ergo ex parte aversionis debetur ei poena infinita, et hæc est poena damni, quæ est amissio boni infiniti.

Maior prob., quia poena proportionatur peccato.

Minor probatur. Quia bonum incommutabile est infinitum, unde aversio á tali bono est peccatum infinitum.

2.ª Conclusio. Peccato ex parte conversionis debetur poena finita quæ est poena sensus.

Prob. Peccato ex ea parte qua est finitum, debetur poena finita. Sed ex parte conversionis inordinatæ ad commutabile bonum peccatum est finitum. Ergo ex hac parte debetur ei poena finita quæ est poena sensus.

Maior probatur eodem modo quo probata est maior primæ rationis, quia scilicet poena debet proportionari culpæ.

Minor prob. dupliciter. Tum quia bonum commutabile est finitum. Tum quia ipsa conversio est finita; et hoc quia actus creaturæ non possunt esse infiniti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod redigere in nihilum eum qui peccat, contingit dupliciter. Uno modo ut omnino in nihilum redigatur, ita ut qui prius erat ens, fiat non ens et nihil. Alio modo quod privetur bonis spiritualibus, ita ut in eo non sit aliquod spirituale bonum, secundum quod Apost. dicebat 1. Corinth. 13. *Si charitatem non habuero, nihil sum.* Tunc ad minorem dicitur quod si sermo sit de annihilatione primo modo, est falsa: nam redigere in nihilum omnino eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ quia repugnat perpetuitati poenæ quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est. Si vero sermo sit de annihilatione juxta secundum modum; sic peccator in nihilum redigitur per mortale peccatum: quæ poena quomodo sit infinita dictum est, quatenus scilicet amittitur infinitum bonum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod peccato debetur poena infinita, secundum quod est infinitum. Tunc ad minorem dicitur, quod peccatum est infinitum ex parte aversionis, et ideo poena sibi ex hac parte correspondens est infinita, quæ est poena damni: et hoc probat ratio inducta ad probandam minorem.

Ad 3. Negatur conseq. loquendo de poena sensus. Si vero sermo sit de poena damni, conceditur totum: non enim est eadem ratio de infinitate poenæ secundum durationem, et secundum quantitatem, idest secundum acerbitatem. Duratio enim poenæ respondet durationi culpæ non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ qua durante durat rea-

tus poenæ. Sed acerbitas poenæ respondet gravitati culpæ, et quia culpa irreparabilis perpetuo durat; debetur ei poena æterna. Et iterum quia gravitas culpæ, ex parte conversionis est finita, ut in corpore est ostensum, ideo acerbitas poenæ ei correspondens finit esse debet.

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenæ æternæ.

1. Aliquibus peccatis debetur poena æterna, ut dictum est art. præced. Ergo omnibus peccatis debetur peona æterna.

Consequentia prob. Poena æterna differt à temporali in infinitum: peccatum autem unum non differt ab altero in infinitum: cum omnia sint actus humani qui finiti sunt. Ergo cum poena debeat correspondere culpæ, ea ratione qua poena æterna debetur alicui peccato, eadem debetur omnibus.

In forma. Peccata non differunt ad invicem in infinitum. Ergo peccatis non debentur poenæ differentes in infinitum, scilicet aliquibus poena temporalis et aliquibus p oena æterna, quæ in infinitum differunt.

Antec. hoc prob., quia omnia peccata sunt humani actus qui omnes sunt finiti.

2. Peccatum originale punitur poena æterna. Ergo multo magis quælibet alia peccata reatum æternæ poenæ inducunt.

Antec. prob., quia pueri qui sine baptismo decesserunt in peccato originali, numquam regnum Dei videbunt, ut patet per id qnod Dominus dicit Joan. 3. Nisi quis renatus fuerit denuo non poiest videre regnum Dei.

Consequentia probatur, quia peccatum originale est minimum peccatorum, et mitissima poena punitur. Unde Aug. in Enchir. capite 93. dicit quod *mitissima pœna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur.* Ergo si peccatum originale mitissima poena punitur, quæ tamen est æterna, multo magis alia peccata graviora æterna poena puniri debent.

3. Peccato veniali debetur æterna poena. Ergo omni peccato debetur poena æterna.

Antec. prob. Peccato veniali, si cum peccato mortali inveniatur in aliquo damnato, debetur poena æterna. Ergo etiam ei debetur poena æterna secundum se.

Antec. hoc prob., quia in inferno nulla redemptio, seu remissio esse potest.

Conseq. hæc prob. Quia peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adjungitur: cum omne peccatum suam habeat poenam taxatam, secundum divinam justitiam.

Conseq. principalis probatur. Quia cum peccatum sit vel originale, vel actuale, quod est veniale vel mortale, et in præcedentibus articulis probatum sit quod peccatum mortale inducit reatum poenæ æternæ; et argumento secundo hujus ostensum sit quod originale peccatum æterna poena punitur, si etiam veniale æternum reatum inducit, evidenter sequitur quod omne peccatum æternæ poenæ réatum inducat.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 4. Dialog. cap. 37. dicit quod *quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur.* Ergo non omnia peccata æterna poena puniuntur.

Determinatio.

Conclusio. Non omnia peccata inducunt reatum æternæ poenæ.

Probatur. Peccata quæ inducunt reatum æternæ poenæ, irreparabiliter repugnant ordini divinæ justitiæ, per hoc quod contrariantur ipsi principio ordinis quod est ultimus finis. Sed non omnia peccata irreparabiliter repugnant ordini divinæ justitiæ, per contrarietatem ad ipsum ordinis principium, quod est ul-

timus finis. Ergo non omnia peccata inducunt reatum ceteræ poenæ.

Maior probatur. Quia peccatum causat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc quod contrariatur ipsi principio ordinis, qui est ultimus finis.

Minor probatur. Manifestum est enim quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum est inordinatio circa ea quæ sunt ad finem in quantum plus et minus debite eis intenditur, salvo tamen ordine ad ultimum finem; puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra ejus præceptum faciendo, et hujusmodi sunt venialia peccata quibus tantummodo temporalis poena debetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad antecedens probationis dicitur, quod peccata dupliciter considerantur, scilicet ex parte conversionis, et ex parte aversionis. Ex parte conversionis non differunt in infinitum; ex parte tamen aversionis in infinitum differunt: nam quædam peccata, scilicet mortalia committuntur per aversionem ab ultimo fine. Quædam vero, scilicet venialia per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem: quæ quia in infinitum differunt ab ipso ultimo fine, ideo hæc peccata in infinitum ab invicem differunt, et per hoc illa induunt rationem æternæ poenæ; hæc vero temporalis.

Ad 2. Dicitur ad antecedens. Quod peccato originali non debetur poena æterna, ratione suæ gravitatis, sicut peccato mortali; sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenæ.

Ad 3. Dicitur ad antecedens., quod peccato veniali non debetur poena æterna per se, ratione gravitatis culpæ, sed per accidens, scilicet quatenus conjunctum cum peccato mortali in damnato, est irremissibile, et per dignum æterna poena: æternitas enim poenæ non respondet gravitati peccati, sed irremissibilitati, ut dictum est articulo 3. hujus quæstionis.

ARTICULUS VI.

Utrùm reatus pœnæ remaneat post peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod reatus poene non remaneat post peccatum.

1. Remota causa reatus removetur effectus, scilicet ipse reatus peccati. Sed peccatum est causa reatus. Ergo remoto peccato, removetur effectus, scilicet reatus.

2. Virtuoso non debetur aliqua poena, sed præmium. Sed post peccatum homo efficitur virtuosus. Ergo post peccatum nullus remanet poenæ reatus.

Minor, quia peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit.

3. Postquam aliquis est jam ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo remoto peccato, nullum remanet debitum poenæ.

Conseq. prob., quia *pœnæ sunt quædam medicinæ*, ut dicitur 2. Ethicorum cap. 3.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aliquis punitur á Deo post dimissum peccatum. Ergo reatus poenæ remanet post peccatum.

Antecedens probatur, quia 2. Regum cap. 12. narratur quod «dixit David ad «Nathan, peccavi Domino. Dixitque Nat«han, ad David, Dominus quoque trans«tulit peccatum tuum, non morieris: «verumtamen quia blasphemare fecisti «inimicos nomen Domini, filius qui natus «est tibi, morte morietur.»

Determinatio.

Distinctio. In peccato duo considerari possunt, scilicet actus culpæ, et macula sequens.

1.ª Conclusio. Cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus.

Probatur. Manente transgressione ordinis divinæ justitiæ, manet reatus poenæ. Sed cessante actu peccati, remanet transgressio ordinis divinæ justitiæ. Ergo cessante actu peccati, remanet debitum poenæ.

Maior prob., quia actus peccati facit hominem reum poenæ, in quantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, unde manente tali transgressione, manet debitum poenæ.

Minor probatur. Ad ordinem divinæ justitiæ non redit quis nisi per quamdam compensationem poenæ, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit contra mandatum Dei agens secundum ordinem divinæ justitiæ, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur: quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet, quod cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum poenæ.

2.ª Conclusio. Remoto peccato quoad maculam culpæ, potest remanere reatus poenæ, non quidem poenæ simpliciter, sed tantum poenæ secundum quid.

Hæc conclusio habet duas partes. Prima, quod cessante macula, remaneat reatus poenæ. Altera est, quod hujusmodi poena quæ remanet post remotam peccati maculam, non habet rationem poenæ simpliciter, sed secundum quid: et quoad utramque partem probatur, et quoad primam, sic.

Macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur, per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut dictum est quæst. 86. art. 1. Ergo macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet ipse homo voluntarie poenam assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam á Deo illatam patienter sustineat.

Conseq. prob., quia homo conjungitur Deo per voluntatem: unde oportet ut voluntas hominis ad Deum redeuntis divinæ voluntati conformetur, et quia Dei voluntas est ut servetur ordo justitiæ, qui est ut culpæ debeatur poena, ideo ablatio maculæ peccati non potest fieri, nisi mediante poena qua fiat satisfactio pro commissa culpa: et hujusmodi poena vel voluntarie pro peccatis assumpta, vel patienter á Deo illata tolerata, dicitur poena satisfactoria.

Altera conclusionis pars ostenditur hac ratione. Poena voluntaria non habet simpliciter rationem poenæ, sed solum secundum quid. Sed poena satisfactoria est voluntaria simpliciter, et secundum quid involuntaria. Ergo poena satisfactoria non simpliciter, sed solum secundum quid, habet rationem poenæ.

Minor prob., quia poena satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc, et per hoc est voluntaria simpliciter: secundum quid vero involuntaria, ut patet ex his, quæ supra quæst. 6. art. 6. de voluntario et involuntario dicta sunt.

Remoto igitur solo actu peccati actualis, et manente macula, remanet reatus æternæ poenæ punitoriæ; sed remota macula peccati, remanet solum reatus poenæ satisfactoriæ. Et hæc vera sunt de actualibus peccatis: nam de peccato originali secus est: manet enim actu, et transit reatu, ut dictum est quæst. 74. art. 3. ad 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior non est universaliter vera, ut ostensum est supra quæst. 86. art 2. ad 3. Ubi ostensum est quod cessante actu peccati, remanet macula: ita etiam cessante actu peccati, remanet reatus. Si vero removeatur etiam macula peccati, remanet reatus secundum aliam rationem, scilicet poenæ satisfactoriæ, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod vir-

tuoso non debetur poena simpliciter: potest tamen sibi deberi poena ut satisfactioria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit, vel Deum, vel hominem.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod sicut postquam aliquis est sanatus, non indiget medicina ad hoc ut sanetur; tamen potest indigere medicina propter aliquid aliud, puta ad conservandam sanitatem, vel ad corroboranda membra, et ad similia sic remoto peccato quantum ad actum et quantum ad maculam, sanatum est vulnus peccati, quantum ad voluntatem, et ad hoc non est amplius necessaria medicina aliqua. Requiritur tamen adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendam æqualitatem justitiæ, et ad removendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati in culpa, ut patet in exemplo de David inducto.

ARTICULUS VII.

Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

Pro negativa.=Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam.

1. Dicitur Joan. 9. de cæco nato. *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati graves poenas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati, et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quam in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. Ergo non omnis poena pro peccato est.

2. Ejusdem rationis esse videtur, quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Sed utrumque in rebus humanis frequenter invenimus. Ergo non omnis poena infligitur pro culpa.

Minor prob. Dicitur enim de iniquis in Psal. 72. *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur.* Et Job. 21. *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis.* Et Abacuc 1. dicitur. *Quare respicis contemptores et taces, conculcante impio justiorem se?*

3. De Christo dicitur 1. Petri 2. quod *peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus*: et tamen ibidem dicitur, quod passus est pro nobis. Ergo non semper poena á Deo dispensatur pro culpa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Job. 4. dicitur. *Quis umquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos, qui operantur iniquitatem, sflante Deo, periisse.* Et August. dicit in 1. Retract. cap. 9. quod *omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur.*

Determinatio.

Distinctio. Poena potest tripliciter considerari: uno modo, ut est ordinata ad puniendam culpam; alio modo, prout est satisfactoria pro culpa. Tertio modo prout per eam homo inducitur ad virtutem; primo modo simpliciter habet rationem poenæ; secundo modo, habet rationem poenæ secundum quid, eo quod non sit simpliciter involuntaria, ut dictum est art. præced. Tertio modo, non habet simpliciter rationem poenæ, sed medicinæ et hoc ostenditur. Nam quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen simpliciter non habet rationem poenæ. Poena enim quæ est vere poena, est species mali, ut prima parte dictum est, quæst. 48. art. 5. Malum autem est privatio boni; illud igitur habet simpliciter rationem poenæ, quod privat bonum et ad malum inducit. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ corporis et exteriorum rerum, contingit interdum ut homo patiatur detrimentum in minori bono et augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque

horum propter salutem animæ, et propter gloriam Dei, et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde tale detrimentum non habet simpliciter rationem poenæ, sed medicinæ.

1.ª Conclusio. Poena quæ simpliciter habet rationem poenæ, semper habet ordinem ad propriam culpam patientis, vel actualem, vel originalem.

Manifestatur. Est enim hujusmodi poena pro peccato actuali, quando quis punitur, vel á Deo, vel ab homine pro peccato commisso. Est autem poena simpliciter pro peccato originali dupliciter, scilicet principaliter et consequenter. Poena pro peccato originali principaliter est privatio originalis justitiæ. Consequenter vero poenæ peccati originalis sunt poenalitates, quæ in hominibus contingunt, ex eo quod natura fuit destituta auxilio originalis justitiæ.

2.ª Conclusio. Poena satisfactoria non semper est propter propiam culpam, sed potest assumi pro culpa alterius.

Manifestatur. Poena enim satisfactoria est quodammodo voluntaria, ut dictum est art. præced. Et quia contingit eos, qui differunt in reatu poenæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis, qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transfert alterius debitum.

3.ª Conclusio. Poenæ medicinales, sive inductivæ ad virtutem, non sunt propter aliquam culpam.

Prob. Quod infertur propter culpam, habet simpliciter rationem poenæ. Sed poenæ inductivæ ad virtutem, sive medicinales, non habent simpliciter rationem poenæ, ut dictum est, cum sint ordinatæ ad maius bonum. Ergo hujusmodi poenæ non inferuntur pro peccato.

4.ª Conclusio. Poenæ medicinales quoad id, quod poenalitatis habent, reducuntur in originalem culpam, tamquam in causam.

Manifestatur. Hoc ipsum enim quod oportet humanæ naturæ medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est poena originalis peccati; in statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam, sicut ad causam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur vel etiam puerorum, sunt effectus et poenæ originalis peccati, ut dictum est, et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam, et quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui poenis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad 2. Dicitur, quod bona temporalia, et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam, ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dion. dicit 8. cap. de div. nom. *Divinæ justitiæ est, non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum, quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit, unde in psal. 72. concludit. *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad 3. Dicitur, quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius.

1. Exodi 20. dicitur, «Ego sum Deus

»zelotes visitans iniquitatem patrum in »filios, in tertiam et quartam genera»tionem his qui oderunt me.» Et Matth. 22. dicitur: «ut veniat super vos omnis »sanguis justus qui effusus est super ter»ram.»

2. Secundum humanam justitiam filii aliquando puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

Conseq. prob., quia justitia humana derivatur á justitia divina.

Si dicatur ad utrumque horum, et præcipue ad primum, quod filius punitur á Deo, et ab humana justitia, non propter peccatum alterius, scilicet patris, sed propter proprium peccatum, in quantum imitatur malitiam parentum.

3. Contra hoc instatur, quia non magis debuit dici, quod peccata patrum puniuntur in filiis, quam in aliis extraneis.

Et probatur consequentia, quia etiam extranei peccata patrum imitari possunt. Debuit igitur dici visitans iniquitatem patrum in eos qui imitantur peccatum ipsorum, et non solum in filios.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ezech. 18. dicitur: *filius non portabit iniquitatem patris.*

Determinatio.

Distinctio. Pœna tripliciter potest considerari. Uno modo, ut habet simpliciter rationem pœnæ: alio modo, ut est satisfactoria: tertio modo, ut habet rationem medicinæ, de qua distinctione dictum est art præcedenti.

1.ª Conclusio. Pœna quæ pro peccato infligitur ut simpliciter habet rationem pœnæ, nullus punitur pro peccato alterius, sed unusquisque pro suo peccato punitur.

Prob. Actus peccati est personalis. Ergo actui peccati debetur poena personalis.

2.ª Conclusio. Contingit quod unus portet poenam satisfactoriam alterius.

Hæc conclusio probata est articulo præcedenti, quia contingit ut qui differunt in culpa, per amorem sint unum; et sic unius poterit pro peccato alterius satisfactivam subire poenam, cum hujusmodi poena possit esse voluntaria.

3.ª Conclusio. Poena quæ habet rationem medicinæ, contingit ut unus puniatur pro peccato alterius.

Probatur. Poena corporali aliquis potest puniri á Deo vel ab homine pro peccato alterius. Sed poena medicinales sunt detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, quæ ideo medicinales sunt, quia sunt ordinatæ ad salutem ipsius animæ, ut articulo præcedenti dictum est. Ergo poena medicinali potest quis á Deo vel ab homine puniri pro peccato alterius.

Maior probatur, quia quis pro peccato potest puniri in seipso et in re sua: et quia aliquis potest esse alterius, puta filius patris et servus domini. ideo poena medicinali potest quis á Deo vel ab homine pro peccato alterius puniri, et sic pater punitur in filiis, et dominus in servis.

4.ª Conclusio. Si ille qui pro alio punitur, est particeps peccati ejus pro quo punitur, hujusmodi poena habet rationem poenæ simpliciter, et non medicinalis tantum, non solum respectu ejus qui peccavit, sed etiam respectu ejus qui pro peccato alterius punitur, secus est si non fuerit particeps.

Manifestatur. Quando enim filius punitur pro patre, et servus pro domino, si filius consentit in peccatum patris, vel aliter est particeps paterni peccati, et servus domini, tunc hujusmodi poena qua punitur filius pro patre, habet rationem poenæ, non solum respectu patris et domini, sed etiam respectu filii et servi. Si vero filius non sit particeps paterni peccati, nec servus peccati ipsius domini, tunc hujusmodi poena, respectu patris vel domini, habet rationem poenæ;

sed respectu filii vel servi habet rationem medicinæ: ordinatur enim tunc hujusmodi poena ad bonum animæ ipsius filii vel servi.

5.ª CONCLUSIO. Poena spirituali nullus punitur pro peccato alterius.

Probatur dupliciter. Primo Poenæ spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animæ non ordinatur ad melius bonum. Ergo in bonis spiritualibus nullus patitur detrimentum, nisi pro culpa propria.

Conseq. prob., quia solæ poenæ medicinales inflinguntur alicui pro peccato alterius, ut dictum est.

Secundo prob., quia Hieronymus in Epistola ad Avitum de talibus pœnis dicit quod unus non punitur pro alio quia quantum ad animam filius non est res patris, unde et hujus causam Dominus assignans dicit Ezech. 18. *Omnes animæ meæ sunt.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, in quantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ. Unde in Exodo additur; *his qui oderunt me.* Et Matth. 23. dicitur: *et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia fillii in peccatis patentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi authoritatem sequentes sunt etiam maiori poena digni, si poenas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant, et sic mutuo videre possunt, et filii peccata patentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod poene illæ sunt corporales et temporales quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit, et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur á similibus culpis.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod magis dicunt puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei. Tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est, in quantum filius est quædam res patris: tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ poenæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur, et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur, unde et est maiori poena dignus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 87.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod reatus pœnæ est effectus peccati. Ut *Ro.* 2. quod cum expositione patet *in arg. cont.* Item Gen. 42. " Merito hæc patimur, quia peccavimus in fratrem nostrum. » His enim verbis constat aperte, et quod isti sic loquentes cognoverunt hoc, scilicet poenam illam esse effectum peccati sui, et quod à simili universaliter poena est effectus peccati. Item Ecclesiast. 7. " Noli facere mala; et non te apprehendent. » Ac si apertius dixerit: Ad mala, idest peccata, sequuntur alia mala, idest poenæ, tamquam effectus ad causam suam: ideo, si non vis, quod mala poenæ te apprehendant, noli facere mala culpæ. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis, et Greg. insinuatum, quod peccatum potest esse poena peccati. A B. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Rom. 1. " Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ. » Hoc est: ut vincantur á passionibus ignominiosis; quod quidem magna poena est secundum se. Item ibi. Mercedem, quam oportuit, erroris sui in semetipsis recipientes. Peccata enim illa contra naturam ibi prænarrata vocat mercedem, idest poenam erroris sui præcedentis, scilicet superbiæ, et idololatriæ, quam poenam dicit eos tunc recepisse in semetipsis, dum tantis contumeliis innaturalibus afficiebant corpora sua. Ita, quod illud afficere corpora sua contumeliis contra naturam, est secundum se poena magna: Licet á peccantibus brutaliter quandoque non reputetur pro poena. Item 2. Thess. 2. " In omni seductione iniquitatis his, qui pereunt, eo, quod charitatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent. » Item psal. 80. " Non audivit populus meus vocem meam. » Ecce unum primum peccatum: " Et dimissi eos secundum desideria cordis eorum; Ibunt in adinventionibus suis » (ecce aliud peccatum, poena illius primi.) Nam ire in adinventionibus suis est vivere in peccatis ad libitum secundum caput proprium: et consequenter est ire de malo in pejus, juxta illud de quibusdam, 2. Timoth. 3. " Mali homines, et seductores proficient in pejus errantes, et in errorem mittentes. » Per quod etiam patet, maxime, si prædicta conjungantur his; quod Apostolus nunc insinuat intentum principale, scilicet peccatum quandoque esse poenam peccati. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Origenis* dicentis, diabolos aliquando salvandos: et *Libertinorum* dicentium: quod Dei misericordia post judicium præsto erit diabolo. Et alia similia de damnatis hominibus. Radix enim damnationis horum omnium est hæc, scilicet, quod aliquod peccatum inducit reatum poenæ æternæ: ut hic declaratur, et probatur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito damnari á *Matth.* 25. et *Marc.* 3. ut *in arg. cont.* Et nota dictum ibi in Matth. " Ite in ignem æternum; esurivi enim, et non dedistis mihi manducare. » Ubi per ly *enim*, quæ est conjunctio, rationem reddens æternitatis ignis, patet: quod peccata aliqua sunt causa reatus poenæ æternæ. Item damnantur á prima, quæst. 62. art. 8. et quæst. 64. art. 2. cum Elucidat. Item ab Additio. art. num. 64. 403. 410. cum Elucidat. Et á 2. 2. art. num. 92. cum Elucidad. Possunt etiam damnari per dicta in veritatibus aureis super totam legem, Gen. 3. concl. 17. et Leviticor. 4. concl. 5. et cap. 22. concl. 7. Item Num. 2. concl. 10. et Deut. 24. concl. 14. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem radicitus interimas hæresim *Joviniani*, ut refert D. Aug. dicentis: Peccatores erunt pares in poenis. Suppositum enim erroris hujus, tamquam ejus radix, fuit hoc, scilicet, quod poena peccati foret infinita secundum quantitatem molis, idest secundum acerbitatem; quoniam ex hoc mox sequebatur, quod omnium peccatorum mortalium, et consequenter omnium damnatorum, poenæ essent æquales, cum non sit infinitum infinito majus. Per hoc ergo, quod artic. præsens poenam peccati non esse infinitam secundum quantitatem determinat, patet, quod illam erroneam radicem, et consequenter hæresim prædictam, cujus illa est radix, evellit. Nam, sicut ex eo, quod infinitum unum non est majus alio infinito, sequebatur poenarum æqualitas: ita á contra, scilicet ex eo, quod unum finitum est majus alio finito, sequitur poenarum inæqualitas. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á Matth. 10. " Tolerabilius erit terræ Sodomorum, et Gomorræorum, in die judicii quam illi civitati. » Si enim in die judicii, quando poenarum quantitas unicuique pro suarum iniquitatum meritis taxatur, erit tolerabilius uni, quam altari; patet utique, quod tunc, et consequenter deinceps in perpetuum poenæ illorum erunt dispares, et per consequens,

quod poena peccati non erit secundum quantitatem molis infinita. Item á Conc. *Flor.* sess. ult. in literis sanctæ unionis. " Definimus, illorum animas, qui in actuali mortali peccato decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. » Quibus et suppositum hæresis illius eradicare subintelligitur, quod scilicet poena illorum sit finita secundum acerbitatem. Item á dictis supra a. n. 389. cum Elucid. Item á veritatibus aureis super totam legem veterem, Exod. 9. concl. 6. Lev. 4. concl. 1. Nu. 15. concl. 5. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Greg. insinuatum, quod non omne peccatum inducit reatum poenæ æternæ. A B. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* Ubi nota ly *culpæ*: Hinc enim patet: quod non tantum poenæ, sed et culpæ quædam (si in aliquibus adhuc inveniantur) remittuntur in purgatorio. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Proverb. 24. " Septies in die cadet justus, et resurget. » Casum enim istum non posse inducere reatum poenæ æternæ, demonstratur ibi per ly *justus*. Nam justus est in gratia Dei, et dum ipse modo ibi intellecto cadit, non desinit esse justus (ut de peccatis quotidianis docet Concilium Trid. sess. 6. c. 11.) repugnat autem, aliquem existentem in gratia Dei esse reum poenæ æternæ. In cujus signum Concil. *Floren.* poenas aliquibus existentibus in gratia Dei assignaturum, non assignat eis, nisi temporales, per hoc utique innuens, quod talibus hominibus non convenit reatus poenæ æternæ. Verba Concilii sunt hæc: " Si vere poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiæ fructibus de commissis satisfecerint, et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, definimus. » Hæc in sess. ult. literæ sanctæ unionis. Relinquitur ergo, quod scriptura per verba præmissa si scholasticam ibi linguam assumat, dixerit. Casus justi, quo non amittit justitiam, non inducit reatum poenæ æternæ et consequenter non omne peccatum, etc. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Lutheri* (ut refert Alphonsus Castrus *advers. hæretic. tit. satisfactio*) dicentis: quod pœna quæ debetur culpæ, dimissa ipsa culpa, remanet et ipsa dimissa. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á 2. Reg. 12. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Item á Num. 14. Moyses ad Dominum. " Dimitte, obsecro, peccatum populi hujus secundum magnitudinem misericordiæ tuæ. Dixitque Dominus. Dimisi, juxta verbum tuum. Attamen omnes homines, qui etc. non videbunt terram, pro qua juravi patribus eorum. » Item á num. 27. " Dixit Dominus ad Moysen. Cum videris terram: ibis et tu ad populum tuum, sicut ivit frater tuus Aaron: quia offendistis me in deserto Syn, super aquas. » Sicut enim peccati maculam dimiserat populo ad preces Moysi, et tamen noluit homines illos in poenam ipsius peccati intrare terram promissionis: ita dimiserat maculam Moysi, et Aaron ad contritionem, et preces eorum (de quo nulli sapienti dubitandum est) quos tamen, in poenam maculæ ipsius jam á multis diebus remissæ, ad ingressum terræ prædictæ non vult admittere. Item á Conc. *Trident.* sess. 6. c. 14. " Docendum est: Christiani hominis poenitentiam continere non modo cessationem á peccatis, et eorum detestationem: aut cor contritum, et humiliatum verum etiam eorumdem sacramentalem confessionem saltem in voto, et suo tempore faciendam; et sacerdotalem absolutionem, itaque satisfactionem per jujunia, eleemosynas, orationes, et alia pia spiritualis vitæ exercitia: non quidem pro poena æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur; sed pro poena temporali, quæ (ut sacræ litteræ docent) non tota semper dimittitur. » Et Canone 30. " Si quis post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori poenitenti culpam remitti, et reatum poenæ æternæ deleri dixerit, ita, ut nullus remaneat reatus poenæ temporalis exolvendæ, vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit; Anathema sit. » Et sessione 14. canone 13. " Si quis dixerit: fictionem esse, quod virtute clavium sublata poena æterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat; Anathema sit. »

Valent horum nonnulla, si recte applicentur, ad damnandum etiam illas hæreses, scilicet, quod de cætero non facere est summa poenitentia; et quod optima poenitentia est nova vita. Ergo faciunt pro quæst. 86. art. 2. appen. Item damnatur hæresis in principio dicta ab Addit. ar. num. 40. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis et Augustino insinuatum: quod omnis poena est propter aliquam culpam. Ab utrisque sane, ut *in arg. cont.* Pro cujus scripturæ captu adverte, auctoritatem illam veram quidem esse: si intelligatur secundum intentionem Spiritus Sancti, qui est auctor scripturarum, 1. *q.* 2. *ar.* 10. non autem si intelligatur secundum intentionem instrumenti tunc ipsam proferentis, qui fuit Eliphaz Themanites. Quod vero dico nunc de isto scripturæ loco, intelligendum etiam est de omnibus aliis similibus; quorum plures sunt in eodem libro Job; quod scilicet verba illorum sunt intelligenda secundum Spiritus Sancti intentionem, quando pro veritate adducuntur, ut hic fit; non autem secundum intentionem illorum instrumentorum errantium. In multis siquidem errant amici Job; juxta illud c. ult. *Non estis locuti rectum coram me*, idest secundum cordis vestri intentum, quod coram me ad differentiam aliorum est. Sit itaque pro regula, semper, et ubique memoranda hoc monitum. Dicatur ergo: *Quis umquam innocens periit;?* Hoc est, secundum intentionem falsum Eliphaz: «Quis umquam sine culpa propria actuali punitus est? Nullus. Erroneam enim iste opinionem fovebat in corde suo, scilicet quod quicumque á Deo flagellatus esset, flagellaretur propter peccata ejus propria actualia: et ex intentione hac prædicta sententiam proferebat: unde sententia illa, ut hac itentione vestita, erat et ipsa falsa, secundum illud Joan. 9. "Neque hic peccavit, ut cæcus nasceretur.» Quo fit: ut nec D. Th. ipsam sententiam in illo sensu proferentis adduxisse dicendus sit. Adducit igitur eam in sensu, quem in illis verbis habuit auctor, idest Spiritus sanctus, qui sensus fuit hic: «Quis umquam innocens periit?» Hoc est: Quis umquam sine culpa, vel aliena, vel propria aut actuali, aut originali, punitus est? Nullus. Et hoc procul dubio verum est universaliter. Insinuatur et principale intentum á dictis in qu. 95. a. 2. et qu. 97. a. 1. 2. et q. 100. ar. cum Elucid. utique maxime omnem doctrinam ibi traditam conjungendo recte insimul, pro quanto præsenti negotio deserviunt. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod aliquis punitur, et non punitur, pro peccato alterius. Quod puniatur quidem, ut per hoc, quod narratur 2. Reg. 24. quod pro peccato regis David, quo numeraverat populum, punitus est pestilentia ipse populus, ad septuaginta millia virorum. Item 2. Regum 13. pro peccato ejusdem regis parvulus ex adulterio natus moritur. Quod vero non puniatur: ut per hoc, quod dicit Abraham Deo, Gen. 18. " Numquid perdes justum cum impio?» et cap. 19. Loth, qui habitabat in Sodomis pro peccato Sodomitarum non punitur: immo ab Angelo alios puniturо audit: " Non potero quicquam facere, donec ingrediaris illuc, » idest donec ad locum securum pro salute tibi concessum perveneris. *Secundo* vides: quomodo ex iis, et similibus (quæ tibi et hic, et alibi investiganda relinquuntur, juxta not. pro lectoribus positam in 2 2. q. 70. art. 1. app.) bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO OCTOGESIMA OCTAVA,

DE PECCATO VENIALI, ET MORTALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quia peccatum veniale, et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale. Secundo de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo, utrum distinguantur genere.

Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.

Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Pro negativa.=Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale.

1. Peccatum quod est contra legem æternam, est mortale. Sed omne peccatum est contra legem æternam. Ergo omne peccatum est mortale, et nullum est veniale.

Maior probatur, quia esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale.

Minor prob., quia Augustinus contra Faustum libro 22. cap. 27. dicit quod « peccatum est dictum, vel factum, vel »concupitum contra legem æternam. »

2. Peccatum quod est contra divinum præceptum, est mortale. Sed omne peccatum est contra divinum præceptum. Ergo omne peccatum est mortale, et inde inconvenienter distinguitur mortale á veniali.

Minor prob., quia Apostolus dicit 1. Cor. 10. «Sive manducatis, sive bibitis, «sive aliquid aliud facitis, omnia in glo«riam Dei facite.» Et contra hoc præceptum facit quicumque peccat quocumque peccato, cum peccatum non referatur in Dei gloriam.

3. Qui fruitur rebus utendis, mortaliter peccat. Sed quicumque peccat quocumque modo, fruitur rebus utendis. Ergo quicumque peccat quocumque peccato, mortaliter peccat.

Maior probatur. Perversitas est peccatum mortale. Sed «frui utendis est hu»mana perversitas, ut Augustinus dicit libro 83. Qq. qu. 30. Ergo qui fruitur utendis, mortaliter peccat.

Minor probatur, quia quicumque amore inhæret alicui rei, inhæret ei, vel sicut utens, vel sicut fruens, ut Augustinus dicit libro 1. de doctrina christiana cap. 3. Sed nullus peccans inhæret rei commutabili, quasi utens, cum non referat eam in bonum quod nos beatos facit, ut Augustinus ibidem dicit. Ergo quicumque peccat, fruitur utendis.

4. Quicumque recedit á bono incommutabili, mortaliter peccat. Sed omnis qui peccat, recedit á bono incommutabili. Ergo quicumque peccat, mortaliter peccat; et sic nullum erit peccatum veniale dividendum contra mortale.

Minor prob. Quicumque accedit ad bonum commutabile, ex hoc ipso recedit á bono incommutabili. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo quicumque peccat, recedit á bono incommutabili.

Maior hujus prob., quia quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso ab alio termino recedit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus homil. 6. super Joan. quæ est 41. in ordine, dicit quod *crimen*, idest mortale peccatum, *est quod damnationem meretur: veniale autem est quod non meretur damnationem.*

Determinatio.

Conclusio. Veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Probatur. Unum oppositorum convenienter dividitur contra alterum. Sed veniale peccatum opponitur peccato mortali. Ergo peccatum veniale convenienter dividitur contra mortale.

Minor declaratur et probatur. Pro cujus declaratione est sciendum quod ali-

qua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita; quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur: sicut ridere, si proprie accipiatur, non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice dicitur de prato, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere: sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur de peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale, ut patebit. Minor igitur est intelligenda de mortali et veniali metaphorice acceptis. Consistit autem metaphorica similitudo inter mortale, ut refertur ad mortem corporalem, et ut refertur ad peccatum et ad animam, in hoc quod cum sit peccatum quædam infirmitas animæ, ut dictum est quæst. 71. art. 1. ad 3. dicitur peccatum mortale, ad similitudinem morbi corporalis. Morbus autem corporalis duplex est: quidam, qui inducit mortem; et quidam, qui non inducit mortem corporalem. Ita peccatum quoddam est quod inducit mortem animæ, et quoddam quod non inducit. Et sicut ille morbus corporalis inducit mortem, qui inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est quæst. 72. art. 5. Ita illud peccatum mortale dicitur, quod inducit defectum irreparabilem in anima, qui defectus est per destitutionem alicujus principii vitæ spiritualis.

Tunc probatur ipsa minor. Peccatum inducens defectum irreparabilem ab intrinseco spiritualis vitæ opponitur ei quod inducit defectum reparabilem. Sed peccatum mortale inducit defectum irreparabilem ab intrinseco, peccatum vero veniale inducit defectum reparabilem. Ergo peccatum mortale opponitur peccato veniali.

Minor hujus probatur. Nam dictum est quod defectus secundum se irreparabilis est ex destitutione alicujus principii. Principium autem spiritualis vitæ quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut dictum est quæstione 72. art. 5. qui quidem ordo, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per divinam virtutem, ut dictum est supra quæst. præced. art. 1. Et ratio est, quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusionem, ex veritate principiorum reparatur. Et quia defectus ultimi finis non potest reparari per aliquid aliud quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia.

Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt, et hæc dicuntur venialia; tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat, cessante peccato, ut dictum est quæst. 87. art. 6.

Probatur igitur minor hujus, scilicet quod peccatum mortale dicat defectum, irreparabilem, et veniale reparabilem.

In forma. Peccatum ponens defectum, qui est per destitutionem ordinis ab ultimo fine, inducit deffectum irreparabilem, quia scilicet defectus qui est per deordinationem ab ultimo fine, non est ab intrinseco reparabilis, cum non habeat aliquid intrinsecum principalius se, sicut nec error qui est circa principia. Sed peccatum mortale inducit defectum qui est per destitutionem ordinis ab ultimo fine: peccatum vero veniale inducit deordinationem tantum circa ea quæ sunt ad finem, quæ reparabilis est per ipsum finem. Ergo peccatum mortale inducit defectum irreparabilem; veniale vero inducit defectum reparabilem. Et per hoc opponuntur, et convenienter ab invicem dividuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod definitio peccati ab Augustino assignata, non convenit secundum perfectam rationem nisi peccato mortali; veniali autem convenit secundum imperfectam rationem. Pro quo est sciendum quod divisio peccati in veniale et mortale, non est divisio generis in species, ut sunt rationale et irrationale respectu animalis: tunc enim ratio peccati æque perfecte conveniret tam veniali quam mortali; sed est divisio analogi in sua analogata, de quibus prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur per prius de substantia, et de accidente in ordine ad substantiam. Peccatum igitur est quoddam analogum quod dividitur per mortale, tamquam per primum analogatum in quo perfecte ratio peccati invenitur: sicut ratio entis in substantia, et in peccatum veniale, de quo dicitur peccatum, secundum imperfectam rationem, sicut ens de accidente non dicitur, nisi per ordinem ad substantiam: peccans enim venialiter non facit contra legem, quia non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum, quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit charitatem quæ habitualiter ordinat in Deum: unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter peccet mortaliter.

Ad 3. Negatur minor. Non enim qui peccat venialiter, fruitur rebus utendis. Ad minorem probationis dicitur, quod peccans venialiter inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens. Et ad hujus improbationem dicitur, quod peccans venialiter, refert bonum temporale in Deum non actu, sed habitu.

Ad 4. Negatur minor de peccante venialiter. Ad maiorem probationis dicitur, quod aliquem accedere ad bonum commutabile, contingit dupliciter. Uno modo sic, ut constituat in eo finem, et sic bonum commutabile habet rationem termini, et hoc modo est vera ipsa maior: qui enim accedit ad bonum commutabile, constituens in eo finem, profecto recedit á bono incommutabili. Alio modo, ut non constituat in eo finem, sed referat ad alium finem actu vel habitu, et tunc est falsa maior. Ad minorem igitur dicitur, quod qui peccat venialiter, accedit ad commutabile bonum secundo modo. Unde bonum commutabile non est terminus contrapositus bono incommutabili; sed est cui quis inhæret, referendo saltem habitu in Deum.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum mortale et veniale non differant genere, scilicet quod aliquod sit mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere.

1. Peccata quæ possunt esse circa unam et eamdem materiam, non differunt genere. Sed peccatum veniale et mortale possunt esse circa unam et eamdem materiam. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

Maior probatur, quia bonum et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut dictum est supra quæst. 48. art. 2. et 8.

Minor prob., quia quodlibet bonum commutabile potest homo diligere, vel

infra Deum, quod est peccare venialiter vel supra Deum, quod est peccare mortaliter; et per hoc circa quamlibet materiam contingit peccare mortaliter et venialiter.

2. Peccata quæ differunt, sicut differunt peccata quæ sunt ex malitia, et quæ sunt ex infirmitate, non differunt genere. Sed peccatum veniale et mortale differunt sicut peccata quæ sunt ex malitia, et quæ sunt ex infirmitate. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

Maior prob., quia peccata quæ sunt ex malitia, differunt á peccatis quæ sunt ex infirmitate non genere, sed causa, ut dictum est supra quæst. 76. 77. et 78.

Minor prob. Peccatum reparabile differt á non reparabili, per hoc quod reparabile est ex infirmitate, et non reparabile est ex malitia; remissibile enim est peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate, secundum quosdam; et irremissibile est quod est ex malitia. Sed pectum veniale est reparabile, mortale vero irreparabile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum ex malitia differt ab eo quod est ex infirmitate.

3. Peccata in quibus inveniuntur subiti motus, non differunt genere ab invicem. Sed in quolibet peccato, tum mortali, tum veniali, inveniuntur aliqui subiti motus. Ergo peccatum mortale et veniale non differunt genere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus in sermone de purgatorio, sem. 4. qui est 41. in ordine, enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

Determinatio.

Distinctio. Cum peccatum veniale á venia dicatur, dupliciter aliquod peccatum potest dici veniale. Uno modo quia est veniam jam consecutum: et sic dicit Ambrosius libro de Parab. cap. 14. quod *omne peccatum per pœnitentiam fit veniale*, et hoc dicitur veniale ex eventu. Alio modo dicitur peccatum veniale, quia non habet in se, unde veniam non consequatur. Sed hoc adhuc dupliciter contingit. Primo, ut non habeat in se unde non consequatur veniam totaliter. Secundo, ut non habeat in se unde non consequatur veniam in parte. In parte quidem dicitur peccatum veniale illud quod habet in se aliquid diminuens culpam: et sic dicuntur peccata venialia quæ sunt ex infirmitate vel ex ignorantia, et dicuntur peccata venialia ex causa. In toto autem dicitur aliquod peccatum veniale quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur poenam æternam, sed temporalem, et hoc dicitur veniale ex genere.

Tripliciter igitur dicitur peccatum esse veniale vel ex eventu, vel ex causa, vel ex genere. In præsenti semo est de veniali peccato tantum tertio modo.

1.ª Conclusio. Peccatum veniale secundum tertium modum, scilicet quod non tollit ordinem ad ultimum finem, potest habere determinatum genus, ita ut aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus, vel species actus determinantur ex objecto.

Probatur. Peccata quæ sunt ex hoc quod voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati per quam homo ordinatur in ultimum finem, differt genere á peccato quod est ex hoc quod voluntas fertur in aliquid, quod licet contineat in se quamdam inordinationem, non tamen contrariatur charitati. Sed peccatum mortale est ex hoc quod voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium, et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia: quæ omnia sunt peccata mortalia ex suo genere: veniale vero est ex hoc quod voluntas fertur in id quod in se continet

quidem quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut sunt verbum otiosum, risus superfluus, et hujusmodi, quæ sunt venialia ex genere, ut dictum est. Ergo peccatum mortale et veniale differunt genere, secundum quod genus in moralibus est ex objecto.

2.ª Conclusio. Contingit quandoque ut id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti sit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

3.ª Conclusio. Ex parte agentis contingit etiam quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, sit veniale propter imperfectionim actus, idest non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, ut dictum est supra quæst. 74. art. 10.

Probatur utraque conclusio simul, quia actus morales recipiunt rationem boni et mali, non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut habitum est supra quæst. 78. art. 4.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: numquam enim peccatum veniale et mortale ex genere possunt esse circa eamdem materiam: nam adulterium semper ex genere est mortale, et dicere verbum otiosum semper est veniale ex genere. Ad probationem dicitur, quod quando quis diligit aliquod bonum, quod est materia peccati venialis supra Deum, est mortale peccatum, non ex suo genere, quia delectari in verbo otioso, ut sic, non est aliquid contra legem divinam tollens charitatem, sed hoc totum est ex parte peccantis qui hoc quod est materia venialis peccati secundum se, supra Deum diligit, vel ad aliquod mortale ordinat, ut dictum est de eo qui vel ultimum finem ponit in delectatione quam ex verbis otiosis capit, vel verba otiosa ad adulterium aut fornicationem ordinat.

Ad 2. Dicitur concedendo totum: concludit enim quod peccatum veniale ex causa non differat genere á peccato mortali; et hoc verum est: tale enim veniale peccatum potest esse in eodem genere cum mortali, et tamen est veniale, quia habet unde ex parte mereatur veniam, ut quando quis ex ira aliquod peccatum committit, vel ex aliqua alia vehementi passione.

Ad 3. Dicitur concedendo etiam totum: probat enim quod peccatum quod est veniale ex imperfectione actus, non differat genere á mortali: potest enim aliquod peccatum ex suo genere esse mortale, et tamen ratione imperfectionis actus esse veniale, juxta tertiam conclusionem.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale.

1. Quod opponitur peccato mortali, non est dispositio ad ipsum. Sed peccatum veniale opponitur peccato mortali, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

Maior probatur, quia unum oppositum non disponit ad aliud.

2. Quæ differunt ab invicem genere vel specie, unum non disponit ad aliud. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est art. 1. hujus qu. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

Maior prob., quia actus disponit ad aliquid simile sibi in specie. Unde 2. Ethicorum cap. 1. dicitur, quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus.*

3. Si peccatum veniale disponeret ad mortale, sequeretur quod etiam bona opera essent peccata venialia.

Consequentia probatur, quia etiam

bona opera disponunt ad mortale, scilcet ad superbiam, juxta illud Augustini in regula: *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui spernit minima. paulatim defluit, ut dicitur Eccles. 18. Sed qui peccat venialiter, spernit minima. Ergo qui peccat venialiter, paulatim defluit per peccatum mortale.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Peccatum veniale disponere ad mortale dupliciter potest intelligi. Uno modo, directe: alio modo, indirecte.

Manifestatur hæc distinctio. Nam disponens est quodammodo causa, unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus: est enim causa quædam movens ad effectum directe, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens; sicut removens columnam, dicitur removere lapidem superpositum, sic etiam de peccato veniali dicendum est.

Sensus igitur quæsiti est, an peccatum veniale per se disponat ad mortale, directe vel indirecte.

2.ª *Distictio.* Peccatum mortale est duplex, scilicet mortale ex genere, et mortale ex causa. Et etiam veniale peccatum est duplex, scilicet ex genere et ex imperfectione actus, ut dictum est articulo præcedenti. Peccatum mortale ex genere est quod est contra charitatem Dei vel proximi, ut blasphemia, homicidium, adulterium, et his similia; peccatum mortale ex causa est illud cuius objectum quod secundum se non est objectum peccati mortalis, tamen peccans constituit ipsum ultimum finem, vel ordinat ipsum ad aliquod mortale, ut si verbum otiosum ordinet ad adulterium, vel indelectatione verbi otiosi quis constituat ultimum finem. Peccatum veniale ex genere est, quod continet quidem quamdam inordinationem, sed tamen non est contra charitatem Dei, vel proximi, ut superfluus risus. Peccatum veniale ex imperfectione actus est, quod ex suo genere est mortale, tamen quia actus peccati est imperfectus, et non ex deliberatione procedens, non est mortale, ut sunt primi motus fornicationis, vel adulterii aut vindictæ et de his satis dictum est art. præced.

1.ª Conclusio. Peccatum veniale ex genere, non disponit directe ad mortale ex genere.

Prob. Eorum quæ differunt specie, unum non potest per se disponere directe ad alterum. Sed peccatum mortale, et veniale differunt specie. Ergo peccatum veniale non potest directe disponere ad mortale.

2.ª Conclusio. Peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale ex parte agentis, per quamdam consequentiam.

Manifestatur. Quia augmentata dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali, quod est mortale; et hujus ratio est, quia unicuique habenti habitum, in quantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum, et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad mortale.

3.ª Conclusio. Peccatum veniale ex genere indirecte potest disponere ad mortale ex genere.

Manifestatur. Quia qui peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem, et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam, non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est mortale peccatum ex genere.

4.ª Conclusio. Peccatum veniale ex imperfectione actus manifestum est quod disponit ad mortale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ali-

qua esse opposita contingit dupliciter. Uno modo ut sint opposita, sicut duæ species quæ ex opposito dividunt aliquod genus, ut rationale et irrationale: album et nigrum et hujusmodi. Alio modo sicut duo dividentia aliquod unum, quod non dicitur de ipsis ex æquo, sed tantum per prius, et posterius: ut sunt substantia et accidens respectu entis. Ea quæ sunt opposita secundum primum modum, unum non potest disponere ad alterum, tamen ea quæ sunt opposita tantum secundo modo, potest unum eorum esse dispositio ad alterum. Tunc ad minorem dicitur quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est artic. 1. ad 1. Sed sicut dividitur accidens contra substantiam; unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem; ita et veniale peccatum et mortale.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod licet peccatum veniale non sit simile mortali in specie, est tamen simile in genere, in quantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, et aliter, nam mortale peccatum importat defectum debiti ordinis simpliciter, veniale vero tantum secundum quid, ut in præcedentibus articulis hujus quæst. dictum est.

Vel sub aliis verbis dicitur ad maiorem, quod eorum quæ differunt genere, ut specie, taliter quod nullo modo in aliqua generica ratione conveniant, verum est quod unum non potest esse dispositio ad alterum, tamen si aliquo modo, et secundum aliquam considerationem, conveniant in aliqua generica ratione, unum poterit saltem indirecte esse dispositio ad alterum. Tunc ad minorem dicitur, quod licet peccatum veniale et mortale differant genere proprio, ratione objecti, tamen ratione actus conveniunt in una generica ratione analoga mali: quæ ratio est quia tam mortale, quam veniale important defectum ordinis debiti, aliter et aliter, ut modo dictum est. Quia igitur peccatum veniale ex genere non convenit in genere vel specie proprie cum mortali, ideo non directe disponit ad mortale: quia vero ex parte actus convenit in aliqua generica communi ratione, ideo indirecte ad ipsum disponit.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod bona opera non per se, idest secundum propriam rationem habent ut disponant ad peccatum, sed tantum possunt esse occassio et materia peccati mortalis per accidens. Peccatum autem veniale per se, idest ex propria ratione, habet ut disponat ad mortale. Ad mortale inquam ex genere habet ut disponat indirecte; ad mortale vero ex causa per quamdam consequentiam, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale.

1. Peccatum, quod si negligatur, spiritualiter occidit, fit mortale. Sed peccatum veniale potest spiritualiter occidere si negligatur. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

Maior prob., quia illud dicitur mortale, quod spiritualiter occidit.

Minor prob., quia Augustinus dicit, super Joan. tract. 12. exponens illa verba, *qui incredulus est Filio, non videbit vitam*, dicit quod *peccata minima*, idest venialia, *si negligantur, occidunt.*

2. Motus sensualitatis ante consensum rationis, est peccatum veniale; post consensum vero est peccatum mortale, ut dictum est quæst. 74. art. 4. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Morbus curabilis potest fieri incurabilis. Sed peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est art. 1. hujus quæstionis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mor-

tale. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur ad invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

Determinatio.

Distinctio. Peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic, quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale: alio modo, ut id, quod est peccatum veniale ex genere, fiat mortale: tertio modo, quod multa peccata venialia constituant unam peccatum mortale. Sed hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut multa venialia faciant unum mortale integraliter, ita ut multa venialia sint partes integrales unius peccati mortalis: alio modo, ut multa venialia constituant unum mortale dispositive, idest ut disponant ad mortale.

1.ª Conclusio. Idem actus numero, qui prius fuit veniale peccatum, non potest fieri mortale.

Manifestatur. Quia cum omnis actus peccati sicut etiam actus omnis moralis, sit actus voluntatis, voluntas habens actum peccati venialis aut mutatur, aut non mutatur. Si mutatur, ergo non est idem, sed alius actus, etiamsi sit continuus secundum naturam. Si non mutatur, ergo non potest ille idem actus fieri de veniali mortale. Et sic impossibile est ut idem actus voluntatis numero, sit veniale et mortale peccatum: sicut quando quis delectatur in verbis otiosis, non ordinando hanc delectationem ad alium malum finem, est peccatum veniale; si vero postea voluntas mutetur, et ordinet verba otiosa ad fornicandum, est quidem peccatum mortale, sed est alius actus moralis.

2.ª Conclusio. Peccatum quod est veniale ex genere, potest fieri mortale.

Probatur. Nam in tali actu potest quis constituere finem ultimum, vel etiam ipsum ordinare ad mortale peccatum, ut ad finem, ut dictum est art. 2. hujus quæstionis, de verbo otioso, quod quis potest sibi ut finem statuere, vel ordinare ipsum ad fornicandum.

3.ª Conclusio. Multa peccata venialia non possunt constituere peccatum mortale integraliter, quasi venialia sint partes integralis mortalis peccati.

Probatur, quia omnia peccata venialia totius mundi non possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale.

Et hoc patet tripliciter. Primo, ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ; peccatum vero veniale, reatum pœnæ temporalis, ut dictum est articulo 2. hujus. Secundo, ex parte pœnæ damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit Homilia 47. ad populum Antiochenum; non autem peccatum veniale. Tertio, ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ, licet forte quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ, eo quod utraque sit intensive finita.

4.ª Conclusio. Multa peccata venialia faciunt unum peccatum mortale dispositive.

Probatur. Nam articulo præcedenti ostensum est quod dupliciter peccata venialia disponunt ad mortale. Directe quidem per quamdam consequentiam disponunt ad mortale ex parte peccantis; indirecte vero ad peccatum mortale ex genere, ut ibidem probatum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant unum mortale.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod ille idem motus sensualitatis, qui præcessit consensum rationis, numquam fit

peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis est peccatum mortale.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod quantum ad hoc, quod est fieri de veniali mortale, non assimilantur mortale et veniale morbo corporali. Nam morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens: unde eadem manens potest mutari. Peccatum autem veniale est actus transiens qui resumi non potest et ideo non potest fieri de veniali mortale peccatum.

Ad 4. Dicitur, quod duplex est dispositio: quædam est ejusdem generis cum eo ad quod disponit; quædam vero est alterius generis. Tunc ad maiorem dicitur, quod dispositio quæ est ejusdem generis cum eo ad quod disponit, potest fieri habitus, secus est autem de dispositione quæ est alterius generis ab eo ad quod disponit. Et ad minorem dicitur, quod peccatum veniale est dispositio alterius generis, utpote quæ disponit solum indirecte, ut dictum est, et ideo non potest fieri mortale.

ARTICULUS V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

Pro affirmativa.—Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale.

1. Ira et ebrietas ex suo genere non sunt peccata mortalia, sed venialia, et tamen ex diuturnitate et frequentia, quæ sunt quædam circumstantiæ, fiunt mortalia. Ergo circumstantia potest de veniali facere mortale.

Prior pars antecedentis probatur, quia si ira et ebrietas ex suo genere non essent venialia, sed mortalia, sequeretur quod semper essent mortalia; quod est falsum.

Altera pars ejusdem antecedentis probatur, quia Augustinus in sermone de Purgatorio serm. 41. dicit, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.*

2. Morositas facit delectationem de veniali mortale. Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia potest facere peccatum de veniali mortale.

Maior probatur. Quia Magister dicit in 24. dist. 2. lib. Sententiarum, quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale.*

3. Circumstantia potest facere actum de bono malum. Ergo multo magis potest facere actum de veniale mortale.

Antecedens probatur, quia actus dandi eleemosynam, qui est ex se bonus, si fiat propter inanem gloriam, efficitur malus.

Conseq. prob., quia plus differunt malum et bonum, quam veniale et mortale, quorum utrumque in genere mali continetur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum mortale in infinitum quodammodo excedit quantitatem peccati venialis, ut ex dictis articuli præcedentis patet. Ergo circumstantia non potest facere ex veniali mortale.

Conseq. prob., quia cum circumstantia sit accidens, non potest excedere quantitatem sui objecti. Unde si actus sit peccatum veniale ex suo genere, non poterit ex circumstantia ad genus peccati mortalis transferri.

Determinatio.

Distinctio. Circumstantiam contingit accipi dupliciter, ut dictum est quæst. 7. art. 1. Uno modo, ut circumstantia: alio modo, ut differentia specifica moralis actus. Tunc accipitur ut circumstantia, quando non addit actui deformitatem alterius generis; et tunc est accidens ipsius moralis actus, sive boni, sive mali. Tunc vero accipitur ut differentia, quando addit deformitatem alterius generis: sicut si quis accedat ad non suam, est peccatum mortale, quod est fornicatio: si quis vero accedat ad non suam quæ sit alterius uxor, variatur ex hoc spe-

cies peccati; est enim adulterium, quia hujusmodi circumstantia induit rationem differentiæ, eo quod addat actui accedendi ad non suam deformitatem alterius generis.

1.ª Conclusio. Circumstantia, ut circumstantia, non potest facere actum ex peccato veniali mortale.

Probatur. Actus habens deformitatem tantum per hoc, quod est deordinatus circa ea quæ sunt ad finem, non potest per aliquam circumstantiam, ut circumstantia est, habere deformitatem per deordinationem circa ipsum finem. Sed peccatum veniale habet deformitatem per deordinationem tantum circa ea, quæ sunt ad finem, ut dictum est. Ergo peccatum veniale, per circumstantiam ut sic, non potest fieri mortale.

Maior probatur, quia accidens, ut accidens, non potest variare speciem sui subjecti.

2.ª Conclusio. Circumstantia addens actui deformitatem alterius generis, potest facere ex veniali mortale.

Manifestatur, quia tunc circumstantia inducit rationem differentiæ, per quam variatur species.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad utramque partem antecedentis, et ad priorem, quod ira potest esse peccatum mortale et veniale. Cum enim ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit mortale peccatum, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale; et si sit veniale, hoc habet ex imperfectione actus, in quantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, tendit ad naturam sui generis per consensum rationis: si vero nocumentum in quod tendit motus iræ, sit veniale ex suo genere, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet, non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur vel propter aliquid hujusmodi.

De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet ut sit peccatum mortale: et hoc apparet, quia homo absque necessitate per ebrietatem reddit se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat ex sola voluptate vini; hoc enim expresse contrariatur virtuti; sed quod ebritas sit peccatum veniale contingit aliquando propter ignorantiam vel infirmitatem; ut cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus; sed quando frequenter inebriatur, non potest excusari, quin videatur eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere á vino superfluo.

Ex quibus apparet falsa prior pars antecedentis, scilicet quod ira et ebrietas sint ex suo genere peccata venialia: nam ira ex suo genere est mortale, quando scilicet tendit in nocumentum ex suo genere mortale; et veniale, quando tendit in veniale nocumentum. Et similiter ebrietas ex suo genere est mortale, et non est veniale, nisi per accidens, scilicet ratione ignorantiæ vel infirmitatis. Et ad probationem negatur consequentia: nam ira est aliquando mortale, et aliquando veniale, ratione dicta: et ebrietas semper est mortale per se, secundum suam rationem, et per accidens tantum veniale.

Altera pars antecedentis apparet etiam falsa. Nam diuturnitas non est circumstantia trahens ad aliam speciem. Similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo superveniente: non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, con-

temptus, vel aliquid hujusmodi. Ad probationem dicitur, quod Augustinus loquitur de ira, quando ex suo genere est mortale peccatum, et ex imperfectione actus est veniale: tunc enim si diu teneatur, tendit ad naturam sui generis, et fit mortale per consensum rationis: et de ebrietate quando per accidens est veniale, quæ si sit assidua, tendit ad naturam sui generis. Unde ira non fit mortalis ex diuturnitate, neque ebrietas ex frequentia; sed solum quæ ex suo genere erant mortalia, et per accidens solum venialia, per hujusmodi circumstantias redeunt ad naturam sui generis: ira enim, quando ex suo genere est veniale, per nullam diuturnitatem aut frequentiam efficitur mortale.

Ad 2. Dicitur, quod delectatio duplex est: una, quæ ex suo genere est mortale peccatum, puta cogitare et delectari de adulterio; quæ tamen per accidens potest esse peccatum veniale, propter imperfectionem actus in primo motu, ut de ira dictum est: quædam vero est ex suo genere peccatum veniale, ut delectatio in jocosis verbis. Tunc dicitur ad minorem, quod si sermo sit de delectatione, quæ de suo genere est peccatum mortale, et veniale per accidens, puta de cogitatione adulterii in primo motu, verum est quod morositas facit de veniali mortale, non simpliciter sed ex veniali per accidens, facit mortale per se; erat enim hujusmodi delectatio ex suo genere mortale, sed veniale tantum per accidens; et dum est morosa, approbata per consensum rationis, sic redit ad naturam sui generis. Si autem sermo sit de veniali ex genere negatur ipsa maior: nam morositas numquam facit delectationem, quæ ex suo genere est peccatum veniale, mortale ut sic, nisi superveniat aliquid, quod transferat ipsam ad mortale, sicut delectatio in jocosis numquam efficitur mortalis ex mora, nisi superveniat inobedientia vel aliquid aliud cujus transgressio sit peccatum mortale.

Ad 3. Negatur minor. Circumstantia enim numquam facit actum de bono malum, nisi talis sit ut induat rationem differentiæ, et sic constituat speciem, ut dictum est supra quæst. 18. art. 10. et 11.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale.

1. Peccatum veniale fit mortale, ut dictum est supra art. 4. et 5. hujus. Ergo peccatum mortale potest fieri veniale.

Conseq. prob., quia æqualiter distat peccatum veniale á mortali, et mortale á veniali.

2. Qui diligit creaturam infra Deum, peccat venialiter. Sed quis committens aliquid quod ex suo genere est mortale, potest diligere creaturam infra Deum. Ergo quis committens id quod ex suo genere est mortale peccatum, potest venialiter peccare, et sic ex mortali fiet veniale.

Maior prob., quia peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum.

Minor manifestatur. Si quis enim nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando, se contra divinum amorem agere, peccaret solum venialiter.

3. Actus malus potest fieri bonus. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Antecedens prob. Nam homicidium quod ex se est actus malus, potest fieri actus justitiæ, ut patet in judice qui occidit latronem.

Conseq. prob., quia plus differt bonum á malo, quam veniale á mortali, ut articulo præcedenti dictum est arg. 3.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Æternum non potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale vero pœnam temporalem. Ergo peccatum mortale non potest fieri veniale.

Determinatio.

1.ª Conclusio Peccatum mortale non potest fieri veniale.

Probatur. Id quod est perfectum, non potest per aliquam additionem fieri imperfectum. Sed peccatum mortale et veniale differunt sicut perfectum et imperfectum; peccatum enim mortale habet rationem perfecti in genere peccati, et veniale habet rationem imperfecti, ut dictum est art. 1. ad 1. Ergo peccatum mortale non potest fieri veniale.

Maior probatur. Nam imperfectum potest per aliquam additionem ad perfectionem pervenire. Unde peccatum veniale quod habet rationem imperfecti in genere peccati, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum ut fornicetur. Quod vero est perfectum, non fit per additionem imperfectum, sed potius augetur ejus perfectio. Et ideo peccatum mortale non fit veniale, per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur, per hoc quod dicit verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

2.ª Conclusio. Id quod est peccatum mortale ex genere, potest esse veniale peccatum propter imperfectionem actus.

Manifestatur. Quia actus imperfectus non pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut dictum est art. 2. hujus quæstionis.

Hoc autem, scilicet quod mortale ex genere, sit veniale, fit per quamdam subtractionem, et non per additionem: fit enim per subtractionem deliberatæ rationis á qua habet speciem moralis actus. Unde per subtractionem deliberatæ rationis solvitur species actus, et fit ut actus qui ex suo genere est mortale peccatum, non sit mortale, sed veniale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non eodem modo distat veniale á mortali, sicut mortale á veniali: veniale enim differt á mortali, sicut imperfectum á perfecto, ut puer á viro. Mortale autem differt á veniali, ut perfectum ab imperfecto, ut vir á puero. Unde sicut ex puero potest fieri vir, non autem ex viro puer; sic ex veniali potest fieri mortale, non tamen ex mortali veniale.

Ad 2. Negatur minor: non enim est possibile ut quis diligens creaturam infra Deum, committat aliquid quod de se sit mortale peccatum. Ad probationem dicitur, quod ille qui fornicatur ignorans fornicationem esse peccatum, aut talis ignorantia omnino eum excusat ut patet in furiosis, et tunc non peccat mortaliter nec venialiter: si vero ignorantia non sit invincibilis, peccat mortaliter per hoc quod negligit scire ea per quæ potest in divino amore conservari, hujusmodi igitur fornicatio, aut nullum erit peccatum, aut erit mortale.

Ad 3. Negatur antecedens. Sicut enim dicit Ausgustinus in libro contra mendacium cap. 7. *ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bona fieri possunt.* Ad probationem dicitur, quod homicidium est occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest, sed judex qui occidit latronem, et miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit libro 1. de libero arb. cap. 4. et 5.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 88.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Calvini* dicentis; quod inter mortale, et veniale peccatum nullum est discrimen. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á B. Aug. *in arg. cont.* Item á. 2. 2. *art. num.* 131. Item á Concilio *Trid.* sess. 6. cap. 11. " Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti, et justi in levia saltem, et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant: non propter ea desinunt esse justi. » Et cap. 15. " Asserendum est: quocumque mortali peccato acceptam justificationis gratiam amitti. » et in sessio. 14. cap. 5. " Venialia, quibus á gratia Dei non excludimur, quamquam recte, et utiliter, citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur: taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationes, homines iræ filios, et Dei inimicos reddant: necesse est, omnium etiam veniam, cum aperta, et verecunda confessione, á Deo quærere. » Quod, et anathematizando contrarium, dicit *cano.* 7. Ecce: quantam differentiam faciat Concilium inter mortale peccatum et veniale. Ut unum cum gratia compatibile, et sine confessione sacramentali expiabile dicat, aliud autem minime. Item damnari á 1. Corinth. 3. " Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » Et cap. 6. " Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt, » vide. Apostolus venialium peccatorum factorem non condemnat perpetuo, sed eum salvandum dicit, sic tamen quasi per ignem; mortalibus autem involutos á regno Dei in æternum excludit. In infinitum ergo differunt ab invicem, secundum scripturas, peccatum veniale, et mortale: tantum abest, ut inter illa nullum sit discrimen. Ut etiam ad ly *convenienter* in titulo dictum, consequenter hic ubique pro veritate subintellectum, satisfiat; vide de convenientia scripturarum quæst. 68. ar. 4. app. et 2. 2. quæst. 122. art. 2. append. et quæst. 140. art. 1. app. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Calvini* dicentis, peccatum nullum esse veniale, sed omne esse mortale. Per hoc enim, quod veniale differt genere á mortali, patet, quod falsum est, nullum veniale dari, et omne peccatum esse mortale. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á D. Aug. ut *in arg. cont.* Item á Concil. *Trid.* et á scripturis, ut *in art.* 1. *appen.* Item á Jacob. 1. " Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem. » Per hoc namque monstratur, quod peccatum, dum in sensualitate solum manet, est veniale, q. 74. art. 4. cum autem per rationis deliberationem consummatur, est mortale: et consequenter eo ipso monstratur, quod non omne peccatum est veniale, neque omne est mortale. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum veniale est dispositio ad mortale. Ut Eccl. 19. *Qui spernit modica, paulatim decidit.* Exponatur, et applicetur, ut *in arg. cont.* Cujus expositio, et applicatio confirmari potest abundantissime ex quotidiana experientia; in omnibus ferme generibus personarum. Factis enim suis proclamant hanc veritatem, scilicet. Si minima neglexerimus, paulatim defluemus: et per hoc ipsum testificantur, quod peccatum veniale disponit ad mortale. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte inielligas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Ut per hoc, quod dicitur 1. Cor. 3. " Si cujus opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » Et Roman. 1. " Qui talia agunt, digni sunt morte. » *Morte*, scilicet æterna: quæ et mors secunda vocatur *Apocal.* 2.

21. Patet enim, et quod peccatis venialibus tribuit Apostolus pœnam temporalem, cum peccans venialiter salvus fiat, *sic tamen quasi per ignem*: et quod peccatis mortalibus, de quibus in *Roman.* contextu diffuse præmiserat, tribuit pœnam æternam, cum peccantes mortaliter digni sunt morte. Per utraque ergo dicta dat intelligere tamquam ab effectu: quod peccatum veniale, et mortale differunt in infinitum: et consequenter, quod veniale non potest fieri mortale. Nam illa, quæ differunt in infinitum, non possunt transmutari in invicem: ut patet *in arg. cont.* Secundo vides. quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Concilio insinuatum, quod circumstantia non potest de veniali facere mortale. A Concilio quidem *Lateranensi* per hoc, quod ab eo dicitur cap. 21. " Sit sacerdos discretus, et cautus, diligenter inquirens circumstantias peccati. » Quod sane dictum Concilii intelligitur de circumstantiis mutantibus speciem; ut habetur ex Concilio Trid. sess. 14. cap. 5. " Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant. » Circumstantiæ vero non mutant speciem, nisi quando pro differentiis specificis sumuntur. Et cum tunc confitendæ esse dicantur, patet, quod tunc peccatum mortale, de quo solum tenemur confiteri, ut dicitur ibid. constituunt. Concilium ergo *Lateranense* per hoc, quod circumstantias non omnes, sed peccati speciem mutantes, necessario confitendas esse docuit: subintelligendum acutis scholasticis reliquit, quod circumstantia, ut sic, non facit peccatum mortale, et consequenter, quod peccatum de veniali ad mortale non transfert. A scripturis vero insinuatur idipsum per hoc, quod dicitur Gen. 44. " Quare reddidistis malum pro bono? scyphus quem furati estis: etc. pessimam rem fecistis. » Mendacia enim hujusmodi officiosa in casu illo, non sunt de venialibus facta mortalia, quamvis circumstantia personæ, scilicet, *quis*, quæst. 7. art. 3. ibi consideretur. Erat quidem digna valde Joseph persona, quæ et illa dixit, et digna mandavit, tamen propter istam circumstantiam mendacia hæc taliter dicta non excedunt limites peccatorum venialium. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito sse á scripturis insinuatum; quod mortale peccatum non potest fieri veniale. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 16. " Si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. » Ibi enim contextus loquitur de peccatis mortalibus. Unde cæcus intelligitur ibi ille, qui ex ignorantia judicat, mortale esse veniale. Cadere autem in foveam, est peccare mortaliter. Ex eo igitur, quod quis ex ignorantia judicans, aliquod peccatum mortale esse veniale, non excusatur á peccare mortaliter, si agat illud, quod putat esse veniale, constat, quod mortale non potest fieri veniale etiam opinione agentis adjuncta. Multo magis igitur per idem constat absolute, quod mortale non potest fieri veniale. Quod enim aliquod peccatum mortale fiat veniale huic ex ignorantia judicanti, quod sit veniale, est magis verisimile, quam quod absolute fiat hoc. Et regula apud Philosophum in topicis est, quod " si de quo magis videtur inesse, non inest, tunc multo magis id de quo minus videtur inesse, non inerit. » Item insinuari potest idipsum per hoc, quod dicitur primæ Corinth. 14. *Ignorans ignorabitur.* Hoc est in proposito. Ignorans, quo aliquod peccatum, quod putat veniale, sit mortale, ignorabitur, idest non excusabitur propter hoc á mortali, si faciat illud. Ex eo igitur, quod quis ex ignorantia judicans, aliquod peccatum mortale esse veniale, non excusatur á peccare mortaliter, si agat, etc. ut sup. usque ad ly *non inerit.* Secundo vides: quomodo ex iis, etc.

QUÆSTIO OCTOGESIMA NONA,

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se.

Et circà hoc quæruntur sex.

Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo, de distinctione peccati venialis prout figuratur per *lignum*, *fœnum*, et *stipulam*, 1. Corinth. 3.

Tertio, utrum homo in statu innocentia potuerit peccare venialiter.

Quarto, utrum angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.

Sexto, utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima.

1. Quod causat detrimentum decoris animæ, est causa maculæ in anima. Sed peccatum veniale facit detrimentum decoris animæ. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

Maior prob., quia nihil aliud est macula, quam detrimentum decoris.

Minor prob., quia Augustinus dicit in libro de pœnit. cap. 2. quod *peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut à cœlestis sponsi amplexibus nos separent.*

2. Peccatum in quo est deordinatio actus et affectus, causat maculam in anima. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

Maior probatur, quia ideo peccâtum mortale causat maculam in anima, quia deordinat actum et affectum peccantis.

3. Peccatum in quo anima inordinato amore contingit rem temporalem, causat maculam in anima. Sed in peccato veniali anima tangit inordinato amore rem temporalem. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

Maior prob., quia macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per inordinatum amorem, ut dictum est quæst. 86. art. 1.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Ephes. 5. dicitur: *ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam neque rugam, idest aliquod peccatum criminale*, dicit Glossa interlinearis. Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

Determinatio.

Macula in anima quid importet.

Macula in anima importat detrimentum nitoris animæ ex aliquo contactu, sicut macula corporis, á qua secundum similitudinem transfertur nomen maculæ ad animam, importat detrimentum corporalis nitoris ex aliquo corporali contactu, ut diffuse dictum est supra quæst. 86. art. 1.

Distinctio. In anima duplex est nitor. Unus quidem habitualis, quasi intrinsecus: alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Manifestatur ex nitore corporali: in corpore enim duplex potest inveniri nitor. Unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris: alius autem ex exteriori claritate supervenientè. Sic et in anima est nitor habitualis, correspondens nitori intrinseco corporis; et nitor, qui est fulgor exterior, correspondens nitori supervenienti corporali.

Conclusio. Peccatum veniale, proprie loquendo, non causat maculam in anima.

Prob. Quod causat maculam in anima, tollit nitorem, non solum actualem, sed etiam habitualem. Sed peccatum veniale non tollit nitorem habitualem, sed impedit solum actualem. Ergo peccatum veniale non causat maculam in anima.

Maior prob., quia macula importat

aliquid manens in re maculata. Unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis tantum, et ideo quod non tollit nitorem habitualem, non causat maculam in anima.

Minor probatur, quia peccatum veniale non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut patebit 2. quæst. 24. art. 10. sed solum impedit eorum actum.

Si alicubi dicatur peccatum veniale maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale: aliter enim non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non omnis deordinatio actus et affectus corrumpit habitum virtutis, ut per hoc causet maculam, sed tantum deordinatio ab ultimo fine quæ est per peccatum mortale.

Ad 3. Dicitur, quod adhærere animam rei temporali contingit dupliciter. Uno modo, tamquam ultimo fini. Alio modo, non tamquam ultimo fini. Tunc ad maiorem dicitur, quod peccatum quo anima adhæret bono creato, tamquam ultimo fini, causat maculam in anima, et hoc est verum, quia per hoc tollitur et impeditur totaliter influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent, ut ultimo fini per charitatem: sed sic rei temporali adhæret anima per peccatum mortale. Si vero maior intelligatur de adhærentia, non ut ultimo fini, falsa est. Et ad minorem dicitur, quod per veniale peccatum anima adhæret quidem bono creato, salvo tamen ordine ad Deum tamquam ad ultimum finem, ut dictum est pluries.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur.

Pro negativa.=Videtur quod inconvenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designantur.

1. Quæ sunt præter spirituale ædificium, non possunt convenienter significari per lignum, fœnum et stipulam. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium. Ergo peccata venialia non possunt convenienter significari per lignum, fœnum et stipulam.

Maior prob., quia lignum, fœnum et stipula dicuntur superædificari spirituali fundamento. Illa ergo quæ sunt præter spirituale fundamentum, non convenienter possunt dici lignum, fœnum et stipulam.

Minor prob., quia sicut quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam, ita peccata venialia sunt præter spirituale ædificium.

2. Ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, sic salvus erit quasi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus, etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, fœnum, et stipulam peccata venialia designantur.

3. Secundum Apostolum alii sunt qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, idest amorem Dei et proximi, et bona opera, et alii qui ædificant lignum, fœnum et stipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt secundum illud 1. Joan 2. Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Ergo inconvenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium, quam tres.

Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus 1. ad Corinthios 3. dicit de eo *qui superædificat lignum, fœnum et stipulam, quod salvus erit quasi per ignem*, et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Determinatio.

Quorumdam opinio.

Quidam intellexerunt fundamentum, de quo Apostolus loquitur, super quod aliqui diversa ædificant, esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera quæ figurantur per aurum, argentum et lapides pretiosos: quidam vero superædificant peccata, etiam mortalia quæ figurantur secundum eos per lignum, fœnum et stipulam.

Reprobatio.

Sed hanc expositionem improbat Augustinus in libro de fide et operibus, cap. 15. quia ut Apostolus dicit ad Gal. 5. *Qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur*, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit quod *qui superædificat lignum, fœnum et stipulam salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi quod per lignum, fœnum et stipulam peccata mortalia designentur.

Quorumdam aliorum opinio.

Alii dicunt quod per lignum, fœnum et stipulam significantur bona opera quæ superædificantur quidem spirituali ædificio; sed tamen commiscent se eis peccata venialia, sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor, vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum; sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum.

Reprobatio.

Sed hoc iterum non videtur convenienter dici: manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi. Unde bona opera pertinent ad aurum, argumentum et lapides pretiosos. Ergo non pertinent ad lignum, fœnum et stipulam.

Vera sententia.

Conclusio. Ipsa peccata venialia quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, fœnum et stipulam.

Manifestatur. Sicut enim lignum, fœnum et stipula congregantur in domo et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio permanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio, et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam, et tamen salutem consequitur æternam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum: sicut accipitur ibi *super flumina Babylonis*, idest juxta, quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non dicitur de quocumque ædificante lignum, fœnum, et stipulam quod salvus sit quasi per ignem, sed solum de eo, qui ædificat supra fundamentum quod, quidem non est fides informis, ut quidam æstimabant, sed fides formata charitate, secundum illud ad Ephes. 3. *In charitate radicati, et fundati*. Ad minorem igitur dicitur, quod ille, qui decedit cum peccato mortali, et venialibus, habet quidem lignum, fœnum, et spirituale stipulam, sed non sunt superædificata supra fundamentum spirituale, et ideo non erit salvus sic, quasi per ignem.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod illi qui sunt abstracti á cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent,

tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur, unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent: sed peccata venialia ipsorum, qui circa terrena occupantur, diutius manent quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad 4. Dicitur ad antecedens quod etsi multo plures sint particulares differentiæ venialium peccatorum, tamen omnes reducuntur ad istas tres. Nam sicut dicit Phil. 1. de Cœlo tex. 2. *Omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine*, et secundum hoc, omes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur. scilicet ad lignum quod diutius manet in igne: ad stipulam, quæ citissime expeditur: ad fœnum quod medio modo se habet, secundum quod peccata venialia sunt maioris, vel minoris adhærentiæ, vel gratuitatis, citius, vel tardius per ignem purgatur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Pro affirmativa.=Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

1. Adam æstimavit suum peccatum quod commisit, esse veniale. Ergo Adam in statu innocentiæ venialiter peccare potuisset.

Antec. prob., quia August. 14. de Civit. Dei cap. 11. exponens illa verba Apost. 1. Tim. 2. *Adam non est seductus*, dicit quod *Adam inexpertus divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.*

Conseq. prob., quia Adam hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset.

2. In anima primi hominis, antequam dejiceretur, præcessit quædam elatio comprimenda, et quædam experiendi cupiditas, et in muliere quidam infidelitatis motus. Sed hæc non potuerunt esse nisi peccata venialia. Ergo homo in statu innocentiæ venialiter peccavit.

Maior prob., quoad omnes partes. Et quoad primam, quia August, dicit 11. super Gen. ad lit. cap. 5. *Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda.*

Altera qars probatur, quia Aug. in eodem dicit quod *virum sollicitavit quædam experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam.*

Tertia pars probatur. Nam ex verbis, quæ ipsa mulier dixit serpenti, scilicet *ne forte moriamur*, apparet quod quemdam infidelitatis motum habuit dubitans de verbis Domini.

Minor prob., quia homo dejectus fuit per peccatum mortale. Unde peccata, quæ præcesserunt dejectionem, non potuerunt esse nisi venialia, alioquin non præcessissent hominis dejectionem.

3. Homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Consequentia probatur. Quia integritati primi status magis opponitur peccatum mortale, quam veniale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nihil pœnale potuit esse in statu innocentiæ, ut Aug. dicit 14. de Civit. Dei cap. 10. Sed cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Ergo homo non potuit peccare aliquo peccato, quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter.

Determinatio.

Conclusio. Communiter ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Hæc conclusio potest habere duplicem sensum. Unus est, quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare ve-

nialiter, quia peccatum quodcumque ab eo commissum fuisset mortale ratione dignitatis suæ personæ. Unde secundum hunc sensum, primus homo poterat quidem committere peccatum quod de se esset veniale, puta, poterat dicere verbum otiosum: sed hujusmodi veniale peccatum ratione dignitatis suæ personæ fuisset mortale. Unde primus sensus conclusionis est quod homo in statu innocentiæ poterat quidem committere peccatum quod secundum se esset veniale, tamen numquam poterat venialiter peccare, quia omne peccatum sive mortale sive veniale fuisset sibi mortale.

Reprobatio primi sensus.

Sed quod conclusio in hoc sensu intelligi non possit, ostenditur. Nam circumstantia personæ non mutat speciem peccati nec potest ipsum ex veniali facere mortale, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel aliquid hujusmodi. Unde fornicatio commissa, sive á magna, sive á vili persona dum non adsit aliquid aliud, est semper ejusdem speciei: et similiter verbum otiosum á quocumque dicatur, sive magno, sive parvo, est veniale. Si igitur primus homo potuisset committere peccatum veniale, venialiter et non mortaliter peccaset.

Alter igitur sensus conclusionis est quod homo in statu innocentiæ non potuit committere aliquod veniale peccatum, nec venialiter peccare, idest non poterat dicere otiosum verbum, nec habere primos peccatorum motus, et hujusmodi, manente integritate primi status.

Prob. conclusio. In statu, in quo erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius in homine contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, non poterat homo venialiter peccare, manente integritate talis status. Sed in statu innocentiæ erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius in homine contineretur sub superiori, scilicet sensualitas sub ratione quamdiu summum hominis, scilicet ratio contineretur sub Deo, ut dictum est 1. p. quæst. 95. art. 1. et etiam August. dicit lib. 14. de Civ. Dei cap. 10. Ergo in statu innocentiæ homo non potuit peccare venialiter.

Maior ostenditur. In nobis enim contingit veniale peccatum propter duo, vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus, in genere peccatorum mortalium, ex eo quod sunt imperfecti sunt peccata venialia, vel propter inordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem, et hæc sunt, quæ ex genere sunt venialia, ut dictum est. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiore. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ipsa ratione, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut dictum est q. 74. art. 10. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinatur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus. Omne igitur peccatum veniale, sive sit subitus motus sensualitatis, sive sit subitus motus rationis, sive sit inordinatus appetitus boni creati, salvo tamen ordine ad ultimum finem, scilicet ad Deum ipsum, provenit ex hoc quod non est firmus ordo, vel sensualitatis ad rationem, vel rationis ad Deum. Ubi ergo erat firmitas hujus ordinis, non poterat homo venialiter peccare, manente integritate talis status, et ideo non poterat in homine esse inordinatio aliqua peccati, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per mortale peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod veniale non sumitur ibi prout nunc de veniali loquimur, idest ex genere sed de veniali, prout dicitur facile remissibile: existimavit enim Adam, suum peccatum esse veniale, idest facile remissibile.

Ad 2. Negatur minor, scilicet quod illa elatio, et experiendi cupiditas, quæ præcessit dejectionem in homine, et motus infidelitatis in muliere, fuerint peccata venialia; fuerunt enim omnia illa peccata mortalia. Ad cujus improbationem dicitur, quod illa dicuntur præcessesse dejectionem ejus in exteriorem in actus peccati. Ordo igitur peccatorum primorum parentum est, ut primo in utroque præcesserit elatio, et hoc fuit primum utriusque peccatum mortale: hanc elationem subsecuta est experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem á serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri: et tandem secuta est dejectio per actum exteriorem comestionis vetiti ligni.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi status quod ipsum corrumpit. Peccatum autem veniale non potest corrumpere innocentiæ primæ statum, et cum quæcumque inordinatio non possit esse in primo statu, sequitur quod impossibile sit in statu innocentiæ peccare venialiter, manente integritate ipsius status.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Pro affirmativa.=Videtur quod angelus bonus, vel malus, possit peccare venialiter.

1. Homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo etiam angelus potest peccare venialiter.

Conseq. prob., quia homo in superiori parte animæ convenit cum angelis, juxta illud Greg. in Homil. 29. in Evang. de Ascensione: *homo intelligit cum angelis.*

2. Qui potest diligere bonum creatum inordinate infra Deum, potest peccare venialiter. Sed angelus potest diligere bonum creatum inordinate, tamen infra Deum. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Maior prob., quia hoc est peccare venialiter, ut ex dictis patet.

Minor prob. Quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potest diligere bonum creatum plusquam Deum quod et fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit diligere bonum creatum infra Deum.

3. Angeli mali videntur facere aliqua, quæ ex suo genere sunt venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias hujusmodi levitates. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Conseq. prob., quia cum hæc sint ex se venialia, et circumstantia personæ peccantis non mutet actum de veniali in mortale, ut dictum est quæst. 88. art. 5. nisi speciali prohitione superveniente quod in proposito non habet locum, sequitur quod angelus malus provocando ad risum, et ad alia hujusmodi, venialiter peccet.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo multo minus angelus.

Conseq. prob., quia maior est perfectio angeli, quam perfectio hominis in primo statu.

Determinatio.

Conclusio. Angelus, sive bonus, sive malus, non potest peccare venialiter.

Quæ conclusio probatur triplici ra-

tione, quarum prima probat de angelis in communi, quod non possint peccare venialiter, et est talis.

Illi, quorum mentes non feruntur ad ea, quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, non possunt peccare venialiter. Sed angelorum mentes non feruntur in ea, quæ sunt ad finem, nisi prout stant sub ordine finis. Ergo angeli non possunt peccare venialiter.

Maior prob., quia peccatum veniale committitur per hoc quod quis deordinate fertur in ea, quæ sunt ad finem, ut dictum est. Unde qui non feruntur in ea, quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, semper ordinate feruntur in ea, quæ sunt ad finem: unde nec venialiter peccant.

Minor prob. Sicut se habet angelicus intellectus ad principia, et conclusiones in speculabilibus, ita se habet ejus appetitus ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem in appetibilibus. Sed intellectus angelicus non considerat conclusiones, nisi prout sunt in principiis, propter quod in ejus intellectione non potest esse falsitas. Ergo nec ejus appetitus fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Maior hujus prob. in appetibilibus, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia in speculabilibus, et quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones.

Minor hujus probatur. Quia ut dictum est 1. p. quæst. 58. art. 3. Intellectus angeli non est discursivus, ut scilicet procedat á pricipiis ad conclusiones seorsum utrumque intelligendo, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principiis.

Ex quibus patet quod in angelis non potest esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa finem quæ est per peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccant.

Secunda ratio ostendit specialiter de angelis bonis quod non possint venialiter peccare, et est talis. Qui non moventur ad ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad debitum finem, qui est Deus non possunt venialiter peccare. Sed angeli boni non moventur ad ea, quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad debitum finem, qui est Deus. Ergo angeli boni non possunt peccare venialiter.

Minor prob., quia omnes actus bonorum angelorum sunt actus charitatis.

Tertia ratio probat idem de angelis malis, quæ est hujusmodi. Qui non moventur nisi in ordine ad finem peccati mortalis, semper mortaliter peccant. Sed angeli mali in his quæ propria voluntate agunt, semper moventur ad finem mortalis peccati, scilicet superbiæ. Ergo angeli mali numquam venialiter, sed semper mortaliter peccant.

Maior ex dictis patet, quia appetens aliquid in ordine ad mortale, mortaliter peccat.

Minor probatur, ex differentia quæ est inter appetitum naturalem malorum angelorum, et appetitum liberum. Appetitu enim naturali feruntur et ipsi in bonum, ut 1. p. dictum est, scilicet quæst. 64. art. 2. ad 5. et 93. art. 1. ad 3. In omnibus vero quæ agunt propria voluntate, quæ est ab ultimo fine deordinata, mortaliter peccant semper.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu, sed differt in modo intelligendi, ut dictum est 1. p. q. 59. art. 1. ad 3. et in corpore hujus articuli.

Ad 2. Negatur minor. Non enim angelus potuit diligere creaturam inordinate, salvo ordine ad Deum ratione

dicta, scilicet quia angelus simul fertur in finem, et in his, quæ sunt ad finem, unde non potest ferri deordinate in his, quæ sunt ad finem, nisi prius deordinate feratur in finem. Ad probationem dicitur, quod qui potest minus potest id quod est plus, cæteris paribus, quod in proposito non est: nam angelus potuit plus diligere bonum creatum, quam increatum per libertatem suæ voluntatis; sed stante ordine recto ad ultimum finem, cum eodem actu feratur in his, quæ sunt ad finem, impossibile est quod hoc eodem actu feratur ordinate in finem, et deordinate ad ea quæ sunt ad finem.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod omnia ea quæ procurantur á dæmone, quæ ex suo genere videntur esse venialia, sunt mortalia, non propter circumstantiam personæ, sed quia omnia illa sunt procurata, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic eos deducant ad peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter eorum pravam intentionem finis.

ARTICULUS V.

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

Pro affirmativa.=Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

1. Primi motus sensualitatis in his, qui non sunt in Christo, sunt peccata mortalia. Sed infideles non sunt in Christo. Ergo primi motus sensualitatis in infidelibus sunt peccata mortalia.

Maior prob., quia Apost. Rom. 8. dicit, quod *nihil est damnationis his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*: et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex ibi præmissis apparet. Hæc ergo causa est quod his, qui non secundum carnem ambulant, idest fidelibus, primi motus non sint peccata mortalia, quia sunt in Christo. Igitur in his, qui non sunt in Christo, hujusmodi primi motus erunt peccata mortalia.

2. Peccatum, cui debetur damnatio, est mortale. Sed primis infidelium motibus debetur damnatio. Ergo primi infidelium motus sunt peccata mortalia.

Maior prob., quia damnatio solum mortali peccato debetur.

Minor prob., quia Anselmus dicit, in libro de gratia, et libero arbitrio, quod *qui non sunt in Christo, sunt infideles sentientes carnem*, idest primum motum carnis, *sequuntur damnationem etiam si non secundum carnem ambulent.*

3. Qui peccat contra debitum, cum quo factus est homo, mortaliter peccat. Sed infideles peccant in primis motibus contra debitum, cum quo factus est homo. Ergo infideles in primis motibus mortaliter peccant.

Minor prob., quia Anselmus in eodem lib. dicit, quod *sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum scilicet non sentiendi, carnem, videtur fidelibus per baptismum et gratiam remissum, quod infideles non habent. Ergo infideles in primis peccatorum motibus etiam si non consentiant, mortaliter peccare videntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod uni non imputatur ad damnationem, nec alteri ad damnationem imputari debet. Sed primi fidelium motus, absque consensu non imputantur ipsi fideli ad damnationem. Ergo nec motus primi infidelium debent eis imputari á Deo ad damnationem.

Maior patet, quia *non est personarum acceptor Deus*, ut dicitur actor. 10.

Determinatio.

Conclusio. Irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur.

Prob. dupliciter. Primo sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut dictum est quæst. 74. art. 4. Sed in infidelibus est eadem natura sensualitatis, cum ea, quæ est in fidelibus. Ergo mo-

tus solus primus sensualitatis in infidelibus non potest esse peccatum mortale.

Secundo prob. Peccatum, quod in fideli est veniale, non potest in infideli esse mortale. Sed primi sensualitatis motus absque consensu in fideli sunt tantum peccatum veniale. Ergo impossibile est quod hujusmodi sensualitatis motus absque consensu, in infideli sit peccatum mortale.

Maior prob. Quia status maior personæ peccantis non solum non minuit peccatum, sed potius ipsum auget et aggravat: et quia fideles in statu altiori sunt, quam infideles, eorum peccata, cæteris paribus, graviora sunt, quam peccata infidelium; et propter hoc peccata infidelium magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud Timoth. 1. *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta secundum illud ejusdem Apostoli Heb. 10. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?* Ex quibus manifeste patet, quod peccata venialia in fideli, non possunt, ut sic, esse mortalia in infideli.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur: quod Apost. loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ à fidelibus aufertur per gratiam Jesu Christi. Sensus ergo sententiæ Apostoli est quod fideles, etiam si sensualitatis motus patiantur, non per hoc est signum damnationis eorum, quia sunt venialia tantum peccata. In infidelibus autem, qui per gratiam Christi non sunt ab originali peccato mundati, hujusmodi sensualitatis motus sunt signum damnationis debitæ illis ex peccato originali.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod dictum Anselmi eodem modo intelligitur, scilicet quod motus sensualitatis in infidelibus sunt signa damnationis eorum, quæ eis debetur propter originale peccatum, non autem propter peccatum actuale veniale, quod est ex primis sensualitatis motibus.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod illud debitum non concupiscendi erat per justitiam originalem, cum qua factus est homo; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Pro affirmativa.=Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo, cum solo originali.

1. In infidelibus antequam peccent mortaliter, invenitur peccatum veniale. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum solo originali.

Antec. prob., quia dispositio præcedit habitum in subjecto. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Ergo antequam aliquis peccet mortaliter, præcedit peccatum veniale. Igitur antequam infidelis peccet mortaliter, necessario in ipso erit peccatum veniale.

Conseq. prob., quia infidelibus non remittitur peccatum originale. Unde in eis invenitur cum originali quandoque peccatum veniale, scilicet antequam peccent mortaliter.

2. Infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, non committendo aliud, puta homicidium, et non furtum. Ergo potest committere peccatum veniale, puta dicere verbum otiosum, et non mortale, scilicet abstinere à furto.

Conseq. prob., quia minus habet de connexione, et convenientia veniale cum mortali, quam mortale cum mortali.

3. Determinari potest tempus, in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia

hoc etiam in maximis sceleratis contingit. Sed in illo spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Non est locus, in quo possit puniri, qui haberet peccatum veniale cum solo originali. Ergo peccatum veniale non invenitur cum solo originali.

Antec. prob., quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, quæ tamen debetur peccato veniali. Pro peccato vero mortali puniuntur in inferno. Ergo non esset locus ad puniendum veniale, cum solo originali.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est, quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

Prob. Si peccatum veniale potest esse in homine simul cum solo originali, aut hoc esset ante annos discretionis, et usum rationis, aut post annos discretionis, et usum rationis. Sed neque ante annos discretionis, nec postea, potest veniale esse cum solo originali. Ergo impossibile est quod peccatum veniale sit aliquando in homine, cum solo originali.

Minor probatur, quoad utramque partem. Non ante annos discretionis, quia tunc defectus ætatis, prohibens usum rationis, excusat eum á peccato mortali. Ergo multo magis defectus ætatis excusabit eum á peccato veniali, unde tunc nec mortaliter et multo minus venialiter peccare poterit.

Non post annos discretionis; quia licet tunc homo non excusetur á culpa venialis, nec mortalis peccati, tamen primum peccatum necesse est ut sit mortale. Quod manifestatur: nam primum, quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipo, et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, consequetur per gratiam remissionem originalis peccati, si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis peccabit mortaliter non faciens quod in se est, et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam fuerit ei totum per gratiam remissum. Ex quibus patet quod nec ante annos discretionis, nec post annos discretiones potest veniale inveniri cum solo originali. Non ante, quia excusatur á mortali et veniali. Non post, quia si convertat se ad debitum finem, remittitur originale: si non se convertat, ex hoc peccat mortaliter; et si postea peccat venialiter, erit veniale cum mortali, et non cum solo originali.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod dispositio alicujus habitus est duplex. Quædam, quæ disponit per se, ut calor est per se dispositio requisita ad formam ignis. Alia disponit contingenter, ut labor aliquando disponit ad febrim. Dispositio per se necessario præcedit habitum in subjecto, non autem dispositio contingenter disponens. Maior probationis est vera de dispositione per se, non de dispositione per accidens. Et ad minorem dicitur, quod peccatum veniale est dispositio solum contingenter disponens ad mortale.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum peccato originali propter distantiam ejus, vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere: sed á peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi, quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim, quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione, et ideo hoc

est tempus, pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit. *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zachar. 1.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 89.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod peccatum veniale non causat proprie maculam in anima. Ut per hoc, quod dicitur *Eph.* 5. secundum quod ponitur cum glossa *in arg. cont.* Pro cujus captu scito, quod Apostolus intendit ibi recensere defectus, á quibus per Christi passionem liberati sumus. Ideo dicit, per lavacrum ejus sanguineum lotam esse Ecclesiam á macula, idest, á peccato mortali, sive sit originale, sive actuale, á ruga, idest á peccato veniali, á quocumque alio hujusmodi, idest a potentia peccandi mortaliter, venialiter, tum originaliter, tum actualiter. Quorum *primum*, quod scilicet Ecclesia munere Christi sit sine macula, verificatur nunc actu in omnibus justis: *secundum*, quod scilicet sit sine ruga, verificatur nunc actu in aliquibus justis pro aliquo parvo tempore. Excepta B. Virgine, quæ sola in tota vita sua fuit sine ruga, idest veniali. Concil. Trid. sess. 6. can. 23. *Tertium*, quod, scilicet sine aliquo hujusmodi, idest sine potentia peccandi, verificatur solum pro statu futuro in gloria. Tunc enim specialiter exhibebit actu sibi Christus gloriosam Ecclesiam, cujus etiam intuitu maxime Apostolus usus est hoc nomine: *Gloriosam*: quia tunc in æternum omnino non habebit maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi. Ex dictis igitur patet: quod Apostolus ex eo, quod distinguit maculam, idest mortale, á ruga, idest veniali, perspicacibus scholasticis relinquit proprie concludendum: quod peccatum veniale non causat maculam in anima, sed mortale. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod venialia convenienter designantur per lignum, fœnum, stipulam. Ut 1. Cor. 3. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi nota ex litera causam, quare Apostolus comparaverit venialia combustibilibus. Hujus enim causa fuit finis ab ipso intentus. Quia enim de igne purgatorio, per quem salvus fiet venialia solum habens facere mentionem, ideo venialia nominare debuit nominibus rerum combustioni aptarum. Porro, quod sic designatio venialium facta fuerit convenienter, videbis in quæst. 68. art. 4. append. et 2. 2. quæst. 122. art. 2. append. et quæst. 140. art. 1. append. Ibi si quidem de totali, et consequenter de ista convenientia scripturarum tractatur. Quare autem non plura, quam *tria*, scilicet *lignum*, *fœnum*, *stipulam*, adducendo sit sufficiens, videbis in quæst. 68. art. 4. append. Et 2. 2. quæst. 179. art. 2. append. Ibi enim tractatur de totali, et consequenter de ista sufficientia scripturarum. Omnia clara sunt: sed tuum erit illa bis recte, ut convenit, applicare. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Aug. insinuatum: quod homo in statu innocentiæ non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter. A B. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Eccl. 7. *Deus fecit hominem rectum.* Rectitudo enim ista non compatiebatur secum distorsionem aliquam: quoniam non qualiscumque, sed antonomastice rectitudo erat. Aut ergo distorsione voluntaria excludebatur: aut distorsio nulla ibi dabatur. Per peccatum autem veniale non poterat excludi, quandoquidem nec gratia Dei post peccatum habita potest per veniale tolli. Consequenter igitur ex eo, quod hominem primum fuisse rectum factum, dicit scriptura, tamquam in radice subindicatur; quod homo ille, durante rectitudinis prædictæ statu, non poterat peccare venialiter. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, et quidem á fortiori, quod angelus non potest peccare venialiter. Ut per hoc, quod dicitur Eccl. 7. *Deus fecit hominem rectum*. Rectitudo namque talis erat minor perfectio, quam sit perfectio angeli, ut dicitur *in arg. cont.* et consequenter dum rectitudinaliter, ut visum est art. 3. append. tunc per hoc multo magis innuitur, quod angelus ex perfectione sua habet, quod non possit peccare venialiter. Alioquin perfectio angeli non esset major, quam perfectio hominis in primo statu; quod est adversus textum argumenti in contrarium facti. De angelis quoque malis insinuatur idem per ps. 73. *Superbia*, etc. et 1. Joan. 3. *diabolus*, etc. secundum quod exponuntur supra corol. post. prob. concl. 3. Ex eo enim, quod secundum scripturas has semper mortaliter peccant, et obstinate, 1. q. 64. a. 2. patet, quod secundum scripturam non possunt peccare venialiter. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod primi motus sensualitatis in infidelibus non sunt peccata mortalia. Ut per hoc, quod dicitur Act. 10. *Non est*, etc. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Roman. 7. " Jam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum. Si enim primum illum sensualitatis motum, de quo ibi , ut per contextum patet , sermo est , homo non proprie operatur, sed ex peccati originalis fomite de se repente consurgit: relinquitur intelligentibus, quid sit peccatum mortale, concludendum inde, quod primi illi motus non sunt in hominibus etiam infidelibus peccata mortalia. Universaliter siquidem, tamquam omnium personam indutus inquit Apostolus: *Ego non operor illud*. Peccatum vero mortale homo operatur: et quoniam peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei, q. 71. ar. 6. et quoniam peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, q. 71. art. 5. arg 2. cum respon. et quoniam peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod justitia vetat, q. 71. art. 6. arg. 2. et quoniam peccatum nihil aliud est, nisi actus hominis voluntarius malus, q. 71. art. 6. corp. His omnibus junctis, manifestum abundanter est: quod peccatum mortale, idest id, quod alias esset mortale, non est mortale: nisi homo voluntarie operetur illud, modo ibi declarato. Multo magis igitur peccatum veniale, idest, id, quod de se alias est veniale, cujusmodi sunt primi motus, non erit mortale: nisi homo voluntarie operetur illud. Idem ergo est de concupiscere primo, etc. etiam infidelium dicere: *Ego non operor illud:* ac si á fortiori, et aperte dicatur: primi sensualitatis motus etiam in fidelibus non sunt peccata mortalia. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod peccatum primum post originale est mortale, et consequenter, quod veniale non potest esse cum originali solo. Ut per hoc, quod dicitur ps. 7. " Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit, arcum suum tetendit, et paravit illum, et in eo paravit vasa mortis, sagittas suas ardentibus effecit. » Ex pœnarum enim harum gravitate datur intelligi: quod illa conversio est necessaria ad salutem: seu quod illa non conversio est peccatum mortale, si non adimpleatur tempore suo. Constat vero, quod tempus suum, scilicet quo quis obligatur ad convertendum se in Deum, est illud, quo incipit habere usum rationis. Quod enim tunc primo occurrit homini cogitandum est deliberare de seipso, ad quid, scilicet, seipsum ordinet, tamquam ad ultimum finem. Innatum est siquidem unicuique, se et dependere ab aliqua causa efficiente, et ordinari ad aliquem finem. Ac si ergo, stantibus hic declarationibus dictum sit ab illo psalmo: Nisi, cum primum attigeritis usum rationis, ad Deum, ut vestrum ultimum finem, conversi fueritis: tunc, hoc non converti, erit vobis peccatum mortale.

FINIS

TOMI QUARTI, SEU HUIUS SECUNDI VOLUMINIS COMPLECTENTIS QUÆSTIONES PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS A QUADRAGESIMA NONA USQUE AD OCTOGESIMAM NONAM INCLUSIVE.

Index

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ, QUÆ IN HOC SECUNDO VOLUMINE EJUSDEM PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS CONTINENTUR.

TRACTATUS DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS IN COMMÚNI.

Prologus. 5

QUÆSTIO QUADRAGESIMA NONA,
De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.
ARTICULI.
1. Utrum habitus sit qualitas. 6
2. Utrum habitus sit determinata species qualitatis. 8
3. Utrum habitus importet ordinem ad actum. 11
4. Utrum sit necessarium esse habitum. 13
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 49.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 15

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA,
De subjecto habituum, in sex articulos divisa.
ARTICULI.
1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. 16
2. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. 19
3. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus . . . 20
4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. 22
5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. 24
6. Utrum in angelis sit aliquis habitus. 25
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 50.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 27

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA PRIMA,
De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.
ARTICULI.
1. Utrum aliquis habitus sit á natura. 28
2. Utrum aliqui habitus causentur ex actibus. 30
3. Utrum per unum actum possit generari habitus. 32
4. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi á Deo. 33
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 51.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 34

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SECUNDA,
De augmento habituum, in tres articulos divisa.
ARTICULI.
1. Utrum habitus augeantur. 36
2. Utrum habitus augeantur per additionem. 39
3. Utrum quilibet actus augeat habitum. 42

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 52.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 43

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA TERTIA,

De corruptione, et diminutione habituum, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum habitus corrumpi possit. 44
2. Utrum habitus possit diminui 46
3. Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere. 48
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 53.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 50

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUARTA,

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia. 51
2. Utrum habitus distinguantur secundum objecta. 53
3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. 54
4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. 55
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 54.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 57

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUINTA,

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtus humana sit habitus. 58
2. Utrum virtus humana sit habitus operativus. 60
3. Utrum virtus humana sit habitus bonus. 61
4. Utrum virtus convenienter diffiniatur. 62
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 55.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 64

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEXTA,

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1 Utrum virtus sit in potentia animæ, sicut in subjecto. 65
2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. 66
3. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. 67
4. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis. 69
5. Utrum vires sensitivæ apprehensivæ sint subjectum virtutis. 71
6. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis. 72
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 56.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 74

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEPTIMA,

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum habitus intellectuales sint virtutes. 76
2. Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, et intellectus. 78
3. Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. 80
4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. 81
5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. 82
6. Utrum eubolia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ. 84
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 57.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 86

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA OCTAVA,

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum omnis virtus sit moralis 89
2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. 90
3. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem. . . . 92
4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectali. 93
5. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali. 94
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 58.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 96

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA NONA,

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtus moralis sit passio. 97
2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. 98
3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia. 99
4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. 101
5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione. 102
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 59.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 104

QUÆSTIO SEXAGESIMA,

De distinctione virtutum moralium ad invicem, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum sit tantum una virtus moralis. 105
2. Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes distinguantur ab his quæ sunt circa passiones. 106
3. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis. 108
4. Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales. 110
5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum. 111
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc., 60.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 114

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

QUÆSTIO SEXAGESIMA PRIMA,

De virtutibus cardinalibus in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales. 116
2. Utrum sint quatuor virtutes cardinales. 117
3. Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ. 118
4. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. 119
5. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares. 121
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 61.ª quæst., seu appendices F. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 123

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SECUNDA,

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. 125
2. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. . 127
3. Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ. . 128

4. Utrum fides sit prior spe, et spes prior charitate. 129
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 62.ª quæst. seu appendices F. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 130

QUÆSTIO SEXAGESIMA TERTIA,

De causa virtutum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtus insit nobis á natura. 132
2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. 134
3. Utrum aliqua virtutes morales sint in nobis per infusionem. 136
4. Utrum virtus, quam acquirimus ex operum assuetudine, sit ejusdem speciei cum virtute infusa. 137
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 63.ª quæst., seu appendices F. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 138

DE PROPIETATIBUS VIRTUTUM.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUARTA,

De medio virtutum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtutes morales sint in medio. 140
2. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis. 141
3. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. 143
4. Utrum virtutes theologicæ consistant in medio. 144
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 64.ª quæst., seu appendices F. S. C á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 146

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUINTA,

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexa. 148
2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. 151
3. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus 152
4. Utrum fides et spes possint esse sine charitate. 154
5. Utrum charitas possit esse sine fide et spe. 155
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 65.ª quæst., seu appendices F. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 156

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEXTA,

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtus possit esse maior vel minor. 158
2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. 160
3. Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus. 163
4. Utrum justitia sit praecipua inter virtutes morales. 165
5. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales. 166
6. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas. 168
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 66.ª quaest., seu appendices F. S. C. á Porrec. ad sex praec. art. appositae. 170

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEPTIMA,

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. 172
2. Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam. 173
3. Utrum fides maneat post hanc vitam. 175

4. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ. 178
5. Utrum aliquid fidei vel spei maneat in gloria. 179
6. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria. 180
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 67.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 181

DE DONIS SPIRITUS SANCTI.

QUÆSTIO SEXAGESIMA OCTAVA,

De donis, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dona differant á virtutibus. 184
2. Utrum dona sint necessaria homini ad salutem. 187
3. Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus. 190
4. Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. 191
5. Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa. 193
6. Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria. 195
7. Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11. . 196
8. Utrum virtutes sint præferendæ donis. 199
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 68.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 201

DE BEATITUDINIBUS.

QUÆSTIO SEXAGESIMA NONA,

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum beatitudines distinguantur á virtutibus et donis 204
2. Utrum præmia, quæ tribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant. 205
3. Utrum convenienter enumerentur beatitudines. 207
4. Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur. 211
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 69.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 212

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA,

De fructibus Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat, 5. sint actus. 214
2. Utrum fructus á beatitudinibus differant. 215
3. Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. 216
4. Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis. 218
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 70.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 219

TRACTATUS
DE VITIIS ET PECCATIS.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA PRIMA,

De vitiis, et peccatis secundum se, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum vitium contrarietur virtuti. 221
2. Utrum vitium sit contra naturam. 222
3. Utrum vitium sit pejus, quam actus vitiosus. 224
4. Utrum peccatum possit esse simul cum virtute. 225
5. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. 227
6. Utrum convenienter diffiniatur peccatum. 229
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 71.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 231

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SECUNDA,

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccata differant specie secundum objecta 233
2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia á carnalibus. . , . 235
3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. 237
4. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum. 239
5. Utrum divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem ; id est, an diversitas pœnæ faciat diversitatem specificam in peccatis. . . . 241
6. Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie. 243
7. Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis. 244
8. Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum. . . 245
9. Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. . . 247
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 72.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad novem præc. art. appositæ. 249

QUÆSIO SEPTUAGESIMA TERTIA,

De comparatione peccatorum adinvicem, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum omnia peccata sint connexa 252
2. Utrum omnia peccata sint paria. 254
3. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta 256
4. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. 257
5. Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ, quam spiritualia 259
6. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. . . . 261
7. Utrum circumstantia aggravet peccatum. 262
8. Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum. 264
9. Utrum peccatum aggravetur ratione personæ, in quam peccatur 266
10. Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum. 268
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 73.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad decem præc. art. appositæ. 270

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUARTA,

De subjecto peccatorum, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas sit objectum peccati. 274
2. Utrum sola voluntas sit subjectum peccati. 275
3. Utrum in sensualitate possit esse peccatum. 276
4. Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale 278
5. Utrum peccatum possit esse in ratione. 279
6. Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione. 280
7. Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori. 282
8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. 284
9. Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium 288
10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale, secundum seipsam. 289
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 74.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad decem præc. art. appositæ 292

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUINTA,

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccatum habeat causam 296
2. Utrum peccatum habeat causam interiorem. 298

3. Utrum peccatum habeat causam exteriorem. 300
4. Utrum peccatum sit causa peccati. 301
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 75.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 303

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEXTA,

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum ignorantia possit esse causa peccati.. 305
2. Utrum ignorantia sit peccatum. 307
3. Utrum ignorantia excuset á toto peccato. 309
4. Utrum ignorantia diminuat peccatum. 312
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 76.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 315

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEPTIMA,

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas moveatur á passione appetitus sensitivi. 316
2. Utrum ratio possit superari á passione contra suam scientiam 318
3. Utrum peccatum quod est ex passione debeat dici ex infirmitate.. . . . 322
4. Utrum amor sui sit principium omnis peccati.. 323
5. Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ. 325
6. Utrum peccatum allevietur propter passionem. 327
7. Utrum passio totaliter excuset á peccato. 329
8. Utrum peccatum quod est ex passione possit esse mortale 332
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 77.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ 333

QUÆSTIO SEPUAGESIMA OCTAVA,

De *causa peccati, quæ est malitia, in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum aliquis peccet ex industria, sive ex certa malitia 336
2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. 339
3. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. 341
4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui peccat ex passione. 343
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 78.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 345

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA NONA,

De *causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum Deus sit causa peccati. 346
2. Utrum actus peccati sit á Deo. 348
3. Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis. 350
4. Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui obcæcatur et obduratur. 351
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 79.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 353

QUÆSTIO OCTOGESIMA,

De *causa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi. 356
2. Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando. . . . 358
3 Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. 360

4. Utrum omnia peccata sint ex suggestione diaboli. 361
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 80.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 362

DE PECCATO ORIGINALI.

QUÆSTIO OCTOGESIMA PRIMA,

De causa peccati ex parte hominis in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum primum peccatum primi hominis traducatur per originem in posteros. 365
2. Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. 367
3. Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines. . 369
Bulla dogmaticæ definitionis Misterii Immaculatæ Conceptionis Virginis Deiparae. 369
Explicatio ly *redemptione*, ly *præter solum Christum*, et ly *secundum fidem catholicam firmiter tenendum est*. 380
4. Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum. 383
5. Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. 384
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 81.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ. 386

QUÆSTIO OCTOGESIMA SECUNDA,

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum originale peccatum sit habitus. 388
2. Utrum in uno homine sint multa originalia peccata. 390
3. Utrum originale peccatum sit concupiscentia. 391
4. Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus. 393
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 82.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 394

QUÆSTIO OCTOGESIMA TERTIA,

De subjecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima. 396
2. Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentiis. 398
3. Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quam alias potentias. 400
4. Utrum prædictæ potentiæ, scilicet generativa, concupiscibilis, et sensus tactus sint magis infectæ, quam aliæ. 401
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 83.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 402

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUARTA,

De causa peccati secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. 404
2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. 405
3. Utrum præter superbiam, et avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia 407
4. Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia. 408
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc., 84.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 412

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUINTA,

De effectibus peccati in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ. 413
2. Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum. . . . 415
3. Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. 417
4. Utrum privatio modi, speciei et ordinis sint effectus peccati. 419
5. Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati. 420
6. Utrum mors et alii defectus sint naturales homini. 422
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 85.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 425

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEXTA,

De macula peccati, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima 428
2. Utrum macula maneat in anima post actum peccati 429
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 86.ª quæst.. seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duo præc. art. appositæ. 430

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEPTIMA,

De reatu pœnæ, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. 431
2. Utrum peccatum possit esse pœna peccati 433
3. Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. 435
4. Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. 436
5. Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. 438
6. Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum. 439
7. Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam. 441
8. Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius 442
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 87.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 444

QUÆSTIO OCTOGESIMA OCTAVA,

De peccato veniali, et mortali, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale 448
2. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. 450
3. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale 452
4. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale 454
5. Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale. 456
6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. 458
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 88.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 460

QUÆSTIO OCTOGESIMA NONA,

De peccato veniali secundum se, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima 462
2. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur. 463
3. Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. 465
4. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter 467
5. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia . . . 469
6. Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali 470
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 89.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 472

FINIS INDICIS TOMI QUARTI.

208.8
M 469 MEDICIS, REV. HIERONIMO de 26414

AUTHOR Formalis Explicatio
Summae Theologicae S. Thomae Aquin.

TITLE Tome 4
Continens Primae Secundae Parti
secundum volumen.

DATE LOANED

26414